TRACTATVS SCHOLASTICVS

De

LIBERO ARBITRIO.

Authore

R. P. MARTINO BECANO SOCIETATIS IESV, S.S. THEOLOGIÆ DOCTORE ET PROFESſore ordinario.

MOGVNTIÆ,
Apud Joannem Albinum,
ANNO M. DC. XIII.

ADMODVM

REVERENDO,

PRÆNOBILI, AC GRATIOSO DOMINO D. MATTHIÆ AB OPPEN, Decano Halberſtadienſi, Domino plurimum obſeruando.

MARTINVS BECANVS.

MItto ad Te, Gratioſe Domine, Tractatum hunc de Libero Arbitrio, quem ampliſſimo Tuo Nomini inſcriptum, ſub Tuo item patrocinio, in lucem exire cupio. Nec longè petenda cauſa, cur id velim: In

 pro-

procinctu eſt; accipe. *Liberum Arbitrium*, ante hos annos, in Saxonia hoſtem habuit infenſiſſimũ; qui ipſum non modo proſcribere, ſed omnem quoq; vitam ac ſpiritum illius intercipere conatus eſt. Ac, quo magis animi ſui acerbitatem demonſtraret, hanc notam publico ſcripto, illi appinxit; *Liberum Arbitrium eſt figmentum in rebus, & titulus ſine re.* Item; *Non eſt dubium, Satana Magiſtro, in Eccleſiam veniſſe hoc nomen, Liberum Arbitrium.* Vbi ergo potius, quàm in Saxonia, Patronum ſibi depoſcat, à quo in priſtinam famam

mam ac poſſeſſionem reſtitui poſſit? At, quem illum, & qualem Patronum eſſe, neceſſe eſt? Virum vtiq;, qui & fide conſtans, & Doctrina excultus, & generis Nobilitate illuſtris ſit. Hæc qui habeat, tanto patrocinio par eſſe poterit: qui non habeat, multum authoritati ipſius derogabitur. Iam vero, quis in Saxoniæ ſinu, aut confinibus, Virille eſt, quem his dotibus ornatum eſſe, neget nemo? Non errabo. Et tamen, vt ſimplici veritati, non aſſentationi locus ſit, modeſtè dicam; Tu es. Norunt hoc, qui te norunt. Ad Te i-

 gitur,

gitur, vt Liberi Arbitrii patrocinium ſuſcipias, iure meritoque venio. Nec diffido, quin voto meo, non modo lubens, ſed & cumulatè ſatisfacturus ſis. Sic enim de tua in Eccleſiam Catholicam voluntate ac propenſione perſuaſus ſum. Quod reliquum eſt, Vale Gratioſe Domine; & auitam religionem in iſtis partibus promouere; errantes in viam reducere; Principibus, quibus charus es, ſalutaria conſilia ſuggerere; ciuibus bono exemplo eſſe: omnibus virtute prælucere, vt & hactenus feciſti, ne prætermittas,

tas,

tas, opto. MOGVNTIÆ, ex Archiepiſcopali Societatis IESV Collegio, ANNO CHRISTI M. DC. XIII. in Februario.

APPROBATIO R. P. PROVINCIALIS IN PROVINCIA RHENANA.

TRactatum hunc P. MARTINI BECANI, *de Libero Arbitrio*, à deputatis ad id Theologis lectum & approbatum, Ego quoq; *Henricus Scherenus*, Societatis IESV, apud Rhenum, Prouincialis approbo, & conceſſa mihi poteſtate ab Admodum R. P. N. Claudio Aquauiua, Societatis noſtræ Præpoſito Generali, typis mandari permitto. Moguntiæ, Anno 1613 in Februario.

HENRICVS SCHERENVS.

DE LIBERO ARBITRIO.

TOta materia de libero arbitrio poteſt explicari his ſex capitibus. 1. de nomine & natura liberi arbitrij. 2. de obiecto illius. 3. de actibus. 4. de ſubiecto, in quo eſt. 5. de impedimentis, quæ videntur aliquo modo vſum ipſius impedire. 6. de quibuſdam modis, quibus aliqui putant vſum liberi arbitrij defédi poſſe. Singula capita conſtabunt ſuis quæſtionibus, hoc ordine.

CAPVT I.

De nomine & natura liberi arbitrij, vbi quæritur.

1. Cur voluntas vocetur liberum arbitrium?
2. A qua libertate vocetur liberum arbitrium?
3. An ſola voluntas formaliter ſit libera, an etiam intellectus.
4. An intellectus, ſi non formaliter, ſaltem radicaliter ſit liber?

5. An

5. An volũtas in vſu ſuæ libertatis dependeat ab intellectu, & ab eo in alteram partem determinetur?
6. An voluntas, quatenus libera eſt, ſit potentia actiua, an paſſiua?

Capvt II.

De obiecto liberi arbitrij, vbi quæritur,

1. An voluntas verſetur tantum circa bonum, ſub ratione boni.

2. An verſetur tantum circa finem & media, & nullo modo circa aliquid tertium?

Capvt III.

De Actibus liberi arbitrij, vbi quaritur.

1. Quinam ſint actus voluntatis eliciti?
2. Quinam ſint imperati?
3. Vnde eliciti ſumant ſuam bonitatem & malitiam?
4. Vnde imperati illam ſumant?

5. Quo-

5. Quomodo differant inter ſe, actio libera & actio voluntaria?
6. An ſolæ actiones futuræ ſint liberæ, an etiam præſentes?

Capvt IV.

De ſubiecto liberi arbitrij, vbi quæritur.

1. An Deus habeat liberum arbitrium?
2. An angeli habeant?
3. An homo habuerit in ſtatu innocentiæ?

4. An

4. An jam habeat in ſtatu naturæ corruptæ? an vero per peccatum primi parentis amiſſum aut debilitatum ſit?

Capvt V.

De impedimentis liberi arbitrij, vbi quæritur

1. An vſus liberi arbitrii impediatur per peccatum mortale?
2. An per gratiam efficacem?
3. An per præſcientiam Dei?

4. An

4. An per voluntatem & decretum Dei?
5. An per prædeſtinationem?
6. An per præceptum ſuperioris?
7. An per metum?
8. An per concupiſcentiam?
9. An per ignorantiam?
10. An per vim & coactionem?

CAPVT VI.

De quibuſdam modis defendendi vſum liberi arbitrij, vbi quæritur

1. An defendi poſſit ex parte ſolius intellectus?

2. An per diſtinctionem ſenſus compoſiti & diuiſi?
3. An per diſtinctionem neceſſitatis abſolutæ & ex ſuppoſitione?
4. An per ſolam libertatem, quæ eſt in intenſione actus?

CAPVT

CAPVT I.

DE NOMINE ET NATVRA LIBERI ARBITRII.

SVppono nomen liberi arbitrii, ſi vſum ſpectes, nihil aliud ſignificare, quam libertatem voluntatis, ſeu voluntatem in agendo liberam. Hoc patet ex communi modo loquendi. Nam cum quærimus, an homo habeat liberum arbitrium, hoc ſolùm quærimus, an voluntas hominis in agendo ſit libera. 1

Hoc poſito, dubitari poteſt 1. Cur voluntas vocetur liberum arbitrium? 2. à qua libertate vocetur liberum arbitrium? 3. An ſola voluntas formali- 2

ter ſit libera, an etiam intellectus? 4. an intellectus, ſi non formaliter, ſaltem radicaliter ſit liber? id eſt, an libertas voluntatis oriatur ex intellectu, tanquam ex radice? 5. an voluntas in vſu ſuæ libertatis dependeat ab intellectu, & ab eo in alteram partem determinetur? 6. an voluntas ſit potentia actiua, an paſſiua?

I. QVÆSTIO.

1

Cur voluntas vocetur liberum arbitrium?

1 Ratio dubitandi eſt, quia arbitrium pertinet ad intellectum, non ad voluntatem. Nam arbitrari idem eſt, quod iudicare: at iudicare eſt actus intellectus: ergo etiam arbitrari eſt actus intellectus: Ergo nec voluntas, nec actus voluntatis poteſt vocari arbitrium.

2 Hæc difficultas videtur pendere ex alia,

alia, quam paulo poſt tractabimus, an ſcilicet libertas noſtra conſiſtat in ſola voluntate, an etiam in intellectu. Aliqui putant partim conſiſtere in voluntate, tanquam in ſubiecto, partim in intellectu, tanquam in radice; & ad hoc ſignificandum, coniuncta eſſe hæc duo nomina, *liberum arbitrium*: quorum alterum pertinet ad voluntatem, nempe *liberum*; alterum ad intellectum, nempe *arbitrium*.

Alii volunt conſiſtere in ſola vo- 3
luntate, ac proinde ſolam voluntatem vocari liberum arbitrium; quod dupliciter explicari poteſt. Primo, vt voluntas vocetur liberum arbitrium, non propriè, ſed per periphraſin, vt patet in ſimili exemplo. Cùm enim dicimus, conſilia Senatorum, quæ dantur Regi, eſſe libera, non ſignificamus liberè dari ab iis, qui dant, quia potius coguntur dare; ſed ſignificamus, Regem non eſſe addictum & mancipatum illis conſiliis, ſed, poſſe, auditis omnium ſententiis, agere & decernere, quidquid velit;

atq; ita periphraſi quadam ſignificamus libertatem Regis. Eodem modo cùm dicimus, arbitrium intellectus eſſe liberum, ſignificamus conſilium, quod ab intellectu datur voluntati, tale eſſe, vt non cogat voluntatem, ſed ipſam voluntatem, audito conſilio, poſſe ſequi & agere, quod velit; & hac periphraſi explicamus libertatem voluntatis.

4 Alio modo poteſt voluntas vocari liberum arbitrium, ratione ſui actus. Nam electio, qui eſt actus liberæ voluntatis, eſt quaſi arbitrium quoddã, quo voluntas vnam rem præ aliâ liberè amplectitur. Et hoc ſenſu, vulgo dicimus, In meo arbitrio eſt hoc facere vel omittere, id eſt, in mea electione & poteſtate. Hinc ſequitur, nomen arbitrii dupliciter ſumi poſſe. 1. pro actu intellectus, & ſic idem eſt, quod iudicium ſeu conſilium. 2. pro actu voluntatis, & ſic idem eſt, quod electio. Et vtroq; ſenſu accommodari poteſt ad ſignificandam voluntatem, vt explicatum eſt.

II. QVÆ-

II. QVÆSTIO.

A qua libertate vocetur voluntas libera, ſeu liberum arbitrium?

TRiplex eſt libertas, vt paſſim docent Theologi: Vna naturæ, quâ quis liber eſt à coactione & neceſſitate: altera gratiæ, qua liber eſt à peccato: tertia gloriæ, qua liber eſt à miſeriis huius mundi. De prima intelligitur illud 1. Corinth. 7.37. *Qui ſtatuit in corde ſuo firmus, non habens neceſſitatem, poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis.* De ſecunda, illud Rom. 6.18. *Liberati à peccato, ſerui facti eſtis iuſtitiæ.* De tertia, illud Rom. 8.21. *Tunc & ipſa creatura liberabitur à ſeruitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.*

Igitur certum eſt, liberum arbitrium non denominari à libertate gratiæ vel gloriæ, ſed à libertate naturæ. 2
Nam liberum arbitrium, de quo hic agimus, debet eſſe commune bonis &

malis, cùm à naturâ ſit homini inſitum: At libertas gratiæ & gloriæ non eſt communis bonis & malis; neque à natura, eſt homini inſita: Ergo ab illa libertate non poteſt denominari liberum arbitrium, ſed à ſola libertate naturæ.

3 Eſt autem duplex libertas naturæ, vt inſinuatum eſt: Vna à ſimplici coactione; altera ſimul à neceſſitate. Libertas à ſimplici coactione eſt, quando quis in agendo liber eſt à coactione, non tamen à neceſſitate, id eſt, quando ſponte quidem agit, & non coactè, ſed tamen neceſſario: quo pacto Pater in diuinis producit Filium, & beati in cælo amant Deum. Nam ſponte & non coactè id faciunt, ſed tamen neceſſario. Libertas à neceſſitate eſt, quando quis in agendo, non ſolum liber eſt à coactione, ſed etiam à neceſſitate, id eſt, quando non ſolùm ſponte agit, ſed ita liberè, vt poſitis omnibus ad agendum requiſitis, poſſit non agere. Hæc iterum, duplex eſt. Vna contradictionis, ſeu,

quoad exercitium actus, quando quis poteſt agere & non agere: altera contrarietatis, ſeu quoad ſpeciem actus, quando ex duobus poteſt hoc aut illud facere, prout vult.

Vtraque libertas, tam ea, quæ eſt à coactione, quàm quæ eſt à neceſſitate, conuenit libero arbitrio, ſeu liberæ hominis voluntati. Differunt tamen iſtæ duæ libertates 3. modis. Primo, quia prior eſt communis homini cum beſtiis. Nam & beſtiæ in multis actionibus ſunt liberæ à coactione. Multa enim ſponte agunt, & non coactè. Poſterior eſt illi communis cum Deo & Angelis, qui non ſolum ſponte agunt, ſed in multis ita liberi ſunt, vt non neceſſario determinentur ad exercitium aut ſpeciem actus, ſed in vtramque partem ſint indifferentes. De hac libertate intelligitur illud Eccleſiaſtici 15. 14. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilii ſui: adiecit mandata & præcepta ſua: ſi volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te.* 4

Appoſuit tibi aquam & ignem: Ad quod volueris, porrige manum tuam Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi. Vbi diſertè explicatur libertas à neceſſitate, his verbis; *Deus reliquit hominem in manu conſilii ſui.* Et quia illa libertas duplex eſt, vt dixi; altera contradictionis, altera contrarietatis; vtriuſque aſſignatur exemplum. Nam ad libertatem contradictionis pertinet, ſeruare & non ſeruare præcepta: ad libertatem contrarietatis, eligere bonum aut malum, aquam aut ignem, vitam aut mortem.

§ Secundo differunt, quia voluntas, quatenus eſt libera à coactione, dicitur agens naturale; quatenus vero eſt libera à neceſſitate, dicitur agens liberum. Hoc ſenſu intelligendi ſunt D. Thomas in 3. par. q. 18. artic. 4. Et alii Scholaſtici, cùm dicunt voluntatem dupliciter ſpectari poſſe. 1. vt natura eſt, 2. vt ratio ſeu liberum arbitrium eſt. Priori modo

eſſe

eſſe principium ſimplicis volitionis; 203
poſteriori, electionis: priori, liberam
eſſe à coactione; poſteriori, à neceſſitate. Hinc ſequitur, cum diſputant Catholici cum hæreticis, an homo habeat liberum arbitrium, hoc ſolum diſputare, an ſit liber à neceſſitate: Et cum olim negarunt Manichæi, hominem habere liberum arbitrium, hoc ſolum negaſſe, hominem eſſe liberum à neceſſitate. Nam facile concedebant, liberum eſſe à coactione.

6. Hinc oritur tertia differentia, quia voluntas, quando operatur ex priori libertate, quæ eſt libertas à coactione, dicitur ſponte ſeu voluntariè operari; quando vero ex poſteriori, dicitur liberè operari. Quid autem interſit inter voluntarium & liberum, ſeu inter actionem voluntariam & liberam, dicendum eſt, cap 3. quæſt. 5.

7. Hæc ſufficiant hoc loco. Reliqua, quæ adferri poterant, infra commodius diſcutientur, præſertim hæc tria. 1. An homo in ſtatu naturæ corruptæ, in quo iam ſumus, habeat vtramque li-

bertatem, tam à coactione, quam à neceſſitate; an vero hanc poſteriorem per peccatum primi parentis amiſerit. 2. An voluntas hominis, cum naturaliter ſit libera à coactione, poſſit aliquando cogi ad agendum. 3. Cum eadem voluntas naturaliter ſit libera à neceſſitate, poſſit aliquando neceſſitari ad agendum. Primum punctum diſputabitur, capite 4. quæſtione 4. Reliqua duo capit. 5. vbi agetur de variis impedimentis circa vſum liberi arbitrij.

III. QVÆSTIO.

An ſola voluntas formaliter ſit libera, an etiam intellectus?

1. DVrandus putat, tam intellectum, quam voluntatem formaliter eſſe liberam: imo magis intellectum, quam volũtatem. Priorem partem probat 1. quia Theologi definiunt liberum arbitrium

trium quod ſit *facultas rationis & volũtatis:* Ergo tam ratio, quam voluntas eſt libera. 2. Quia potentiæ rationales ſunt liberæ, vt docet Ariſtoteles libro nono, metaph. capite tertio: ſed tam intellectus, quam voluntas, eſt potentia rationalis: Ergo vtraque formaliter eſt libera. 3. Quia voluntas non poteſt aliud eligere, quam quod intellectus iudicat eſſe eligendum: Ergo ſi intellectus non eſt liber in iudicando, nec voluntas poteſt eſſe libera in eligendo. Poſteriorem probat, quia intellectus non pendet à voluntate, cum tamen voluntas pendeat ab intellectu: Ergo intellectus eſt magis liber quam voluntas.

Alij docent, ſolam voluntatem formaliter eſſe liberam, vt D. Thomas, Scotus Henricus, & plerique recentiores. Primò, quia ſcriptura ſoli voluntati tribuit libertatem, vt Eccleſiaſtici decimo quinto, decimo ſexto. *Si volueris mandata ſeruare.* Et primæ Corinth. ſeptimo, trigeſimo ſeptimo.

Non

Non habens neceſſitatem poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis. Secundo, quia Patres, vt oſtendant ſoli voluntati ineſſe libertatem, ſolent dicere, *liberum voluntatis arbitrium*, vt Ambroſius lib. 2. de fide, cap. 3. Auguſtinus lib. de gratia & libero arbitrio, cap. 2. & lib. 5. de ciuitate Dei, cap. 9. & Concilium Arauſicanum, can. 13. Tertio, quia ſi intellectus formaliter eſſet liber, ſequerentur tria abſurda. 1. Hominem ſolo intellectu peccare poſſe ante conſenſum voluntatis. 2. Hominem bis peccare in vnoquoque genere peccati, ſemel iudicando per intellectum, & ſemel eligendo per voluntatem. 3. Ignorantiam planè inuoluntariam non excuſare à peccato. Quod autem hæc tria abſurda ſequantur, facile probatur, quia ad peccandum non requiritur, niſi libertas circa obſeruationem legis, cum peccatum nihil aliud ſit, quam libera legis tranſgreſſio. Si ergo libertas eſt in intellectu ante conſenſum voluntatis, poteſt eſſe peccatum in intellectu ante conſenſum voluntatis. Vnde vlterius ſequi-

ſequitur, poſſe dari peccatum, quod non ſit voluntarium, quod eſt contra D. Auguſtinum in lib. de vera religione, cap. 14.

Hæc quæſtio, vt ſupra inſinuaui, po- 3.
tiſſimum debet intelligi de libertate à neceſſitate, non autem de libertate à coactione. Nam certum eſt, non ſolam voluntatem hominis, ſed etiam intellectum, imo & ſenſum & appetitum ſenſitiuum eſſe liberum à coactione. Nam multa ſponte, & non coactè agunt. At dubium eſt, an ſicut voluntas, ſic etiam intellectus ſit liber à neceſſitate, tam contradictionis, quam contrarietatis. Nihilominus tamen, vt res melius explicetur, dicam de vtraque libertate, tam à coactione, quàm à neceſſitate. Sit ergo

Prima concluſio. Intellectus eſt 4.
quidem liber à coactione, non tamen eſt tam liber, quam voluntas. Prior pars probatur, quia tunc cenſetur aliqua potentia actiua eſſe libera à coactione, quando ſponte & ſecundum inclinationem ſuam aliquid facit; tunc non

non cenſetur libera, quando non ſponte, ſed contra inclinationem ſuam aliquid facit. At, ſicut voluntas poteſt ſponte & ſecundum inclinationem ſuam aliquid velle, ſic etiam intellectus poteſt ſponte & ſecundum inclinationem ſuam aliquid intelligere aut iudicare. Vtrumque oſtendo. Nam inclinatio voluntatis fertur in omne bonum ſub ratione boni; & inclinatio intellectus in omne verum ſub ratione veri. Atqui voluntas poteſt multa velle ſub ratione boni; & intellectus poteſt multa iudicare ſub ratione veri: Ergo vtraque potentia poteſt agere ſponte, & ſecundum ſuam inclinationem. Ergo vtraque poteſt eſſe libera à coactione.

Poſterior pars probatur, quia voluntas tam eſt libera à coactione, vt nullo modo poſſit cogi, neque vt aliquid velit contra ſuam inclinationem, neque vt aliquid velit contra totius ſuppoſiti inclinationem. Nam quidquid vult, hoc vult ſub ratione

boni.

boni. Nihil enim vult ſub ratione mali. Ergo quidquid vult, hoc ſponte vult, & ſecundum ſuam inclinationem; quia ipſius inclinatio fertur in omne bonum ſub ratione boni. At inclinatio voluntatis, eſt etiam inclinatio totius ſuppoſiti: Ergo neque contra inclinationem totius ſuppoſiti poteſt aliquid velle. Secus eſt in intellectu. Licet enim non poſſit cogi, vt aliquid intelligat aut iudicet contra ſuam inclinationem, quia ipſius inclinatio fertur in omne intelligibile & iudicabile; poteſt tamen cogi, vt aliquid intelligat aut iudicet contra inclinationem totius ſuppoſiti. Hoc patet primo, exemplo dæmonum, qui coguntur credere, Deum eſſe, & ideo contremiſcunt. (Iacobi capite ſecundo.) Deinde, exemplo ægrotorum, qui coguntur aliquando credere, ſe breui morituros, quod eſt contra ipſorum inclinationem, & ſi fieri poſſet, nollent credere. Non ergo intellectus eſt tam liber à coactione, ſicut voluntas,

6. Secunda Concluſio. Intellectus non eſt liber à neceſſitate contradictionis, ſeu, quoad exercitium actus, ſicut voluntas; ſed poſitis omnibus ad agendum requiſitis, neceſſario agit, & non poteſt non agere. Probatur, quia intellectus poteſt elicere tres actus, nempe ſimplicem apprehenſionem, iudicium compoſitionis, & iudicium illationis. Sed in nullo horum eliciendo eſt liber à neceſſitate quoad exercitium. Non in primo, quia poſitis omnibus requiſitis ad obiectum aliquod apprehendendum, non poteſt intellectus ceſſare ab apprehenſione, ſed neceſſario apprehendit: ſicut potentia viſiua, poſitis omnibus ad videndum requiſitis, non poteſt ſuſpendere viſionem, ſed neceſſario videt, vt quotidie experimur. Et ratio eſt, quia tam intellectus, quam ſenſus, eſt potentia cognoſcitiua: at omnis potentia cognoſcitiua, ſaltem in hac vita, pendet ab obiecto, & ab eo recipit ſpeciem, per quam immutatur. Quando ergo immutatur, neceſſario agit; quando non immutatur, non poteſt

teſt agere. At voluntas nihil reale recipit ab obiecto, quo in ſe immutetur, ac proinde, ex hac parte, manet in ſe indifferens ad illud appetendum, vel non appetendum, niſi aliunde neceſſitetur.

Idem dico de reliquis duobus actibus, nempe de iudicio compoſitionis & illationis. Nam quando intellectui proponitur aliqua propoſitio, ſeu affirmatiua, ſeu negatiua, & ſimul proponuntur argumenta, quæ conuincant veram eſſe, non poteſt per ſe ceſſare ab aſſenſu, ſed neceſſario aſſentitur: Ergo per ſe non eſt liber in aſſenſu, quoad exercitium actus. Eadem eſt ratio, quando proponitur illi ſyllogiſmus, in quo concluſio legitimè ſequitur ex præmiſſis. Tunc enim, ſi rectè illum apprehendit & intelligit, non poteſt non iudicare, illationem eſſe legitimam.

Tertia Concluſio. Intellectus non eſt liber à neceſſitate contrarietatis, ſeu quoad ſpeciem actus, id eſt, non poteſt cuilibet propoſitioni aſſenſum

aut diſſenſum præbere, prout libet; ſed neceſſario ad alterutrum determinatur. Probatur 1. quia hæc libertas quoad ſpeciem actus, ſupponit alteram quoad exercitium actus: Ergo vbi altera non eſt, hæc eſſe non poteſt. 2. quia ſi intellectui proponantur argumenta neceſſaria, neceſſario aſſentitur, & non poteſt diſſentire: ſi probabilia, neceſſario opinatur: ſi contraria æquè probabilia, neceſſario dubitat, niſi accedat inclinatio vel imperium voluntatis. Atque ita docet Ariſtoteles lib. 3. de anima capit. 3 vbi ait nos imaginari poſſe, quod volumus; non autem opinari, niſi id, quod argumenta concludunt eſſe opinandum. Et lib. 7. Eth. capit. 2. vbi dicit ſyllogiſmum captioſum neceſſario inducere dubitationem, cùm ab vna parte videatur incredibile, quod concluditur, & ex alterâ, non poſsit contemni argumentum, quamdiu ſolutio non apparet. Idem docet experientia, quia nemo conſultat, an debeat veritati cognitæ aſ-

tæ aſſentiri, ſed ſimpliciter eò accedit, quo argumentorum vis ducit. Hæc etiam cauſa eſt, cur noſtra fides Catholica requirat pium voluntatis 11
affectum, quia alioqui intellectus noſter non facile poſſet adduci, vt crederet ea, quæ rationem ipſam ſuperant.

Quarta Concluſio. Intellectus per 9
ſe, ſecluſo voluntatis affectu vel imperio, non eſt capax peccati aut meriti. Nam ad peccandum & merendum requiritur libertas à neceſſitate, nec ſufficit libertas à coactione: at intellectus per ſe non eſt liber à neceſſitate, vt probatum eſt: Ergo per ſe non eſt capax peccati aut meriti.

Dices 1. Si intellectus non eſt liber à 10
neceſſitate, ſicut voluntas, cur Theologi definiunt liberum arbitrium eſſe facultatem rationis & voluntatis? Thomiſtæ reſpondent, liberum arbitrium ſic definiri, quia ratio eſt libera radicaliter; & voluntas formaliter. 11
Hoc paulo poſt examinandum eſt. Alii rectius, quia voluntas

in vſu libertatis pendet à ratione ſeu intellectu, vt ſequenti quæſtione explicabitur.

11 Dices 2. Ariſtoteles lib. 9. Metaph. docet, potentias rationales eſſe liberas: ſed intellectus eſt potentia rationalis: Ergo eſt libera. Reſpondeo. Ariſtoteles per potentias rationales eo loco non intelligit intellectum & voluntatem, ſed artes & ſcientias, quæ ideo vocantur potentiæ rationales, quia poſſumus earum actus producere, quando volumus. Neq; dicit huiuſmodi potentias eſſe liberas, ſed eſſe ad oppoſita, quia ſcilicet vna eademque ſcientia poteſt eſſe contrariorum; quo pacto, inquit, ars medicandi poteſt eſſe infirmitatis & ſanitatis. Et quanquam dixiſſet eas eſſe liberas, non tamen ſequeretur, eſſe liberas formaliter, quia ſatis eſſet, quod earum actus eſſent liberi, non ſecundum ſe, ſed ex libero voluntatis imperio.

12 Dices 3. Voluntas non poteſt aliud eligere, quàm quod intellectus iudicat eſſe eligendum: Ergo ſi intellectus

non

non eſt liber in iudicando, nec voluntas poteſt eſſe libera in eligendo. Reſpondeo. Antecedens diſtinguendum eſt. Nam ſi ſenſus ſit, voluntatem determinari præciſè ad illud eligendum, quod intellectus iudicat eſſe eligendum, negari debet. 1. quia voluntas poteſt actum ſuſpendere, cum ſit libera, quoad exercitium actus. 2. poteſt è duobus eligere minus bonum, etiamſi intellectus iudicet alterum eſſe præferendum. De qua re dicam quæſt. 5. Si autem ſenſus ſit, voluntatem non poſſe quicquam eligere, niſi proponatur ipſi ab intellectu ſub ratione boni, tunc conceſſo antecedente, neganda eſt conſequentia. Licet enim intellectus non ſit liber in iudicando, tamen poſito iudicio intellectus, voluntas eſt libera in eligendo. Poteſt enim ceſſare ab electione, ſi vult: poteſt etiam eligere minus bonum, relicto maiori, vt dictum eſt.

IV. QVÆSTIO.

An intellectus ſaltem radicaliter ſit liber?

1 AFfirmant Thomiſtæ; negant plerique alii. Vtrique probabiliter; ſed hi probabilius, vt iam videbimus. Sit ergo

2 Prima Concluſio. Licet intellectus non ſit formaliter liber à neceſſitate, vt ex dictis patet; probabile tamen eſt, quod aſſerunt Thomiſtæ, radicaliter eſſe liberum, id eſt, libertatem voluntatis oriri ex intellectu, tanquam ex radice. Quod ſic explico. Intellectus in eo differt à ſenſu, quod ſenſus non percipiat, niſi præſentia, nec poſſit conſiderare omnes rei propoſitæ circunſtantias, ac proinde non poſſit iuxta varias circunſtantias vario modo iudicare de re, ſed vno tantum modo. Intel-

 210

Intellectus verò non tantum, præſentia, ſed etiam futura; non tantum naturam rei, ſed etiam ſingulas circunſtantias perpendit; ac proinde iuxta varias circunſtantias poteſt variè iudicare. Nam quando conſiderat abſtinentiam, ex vna parte iudicat bonam eſſe, quatenus conducit ad honeſtam vitam; ex altera malam, quatenus eſt ingrata carni & appetiui ſenſitiuo. Eodem modo, quandò conſiderat multa ſimul, & ea inter ſe confert, ex vna parte poteſt vnum alteri præferre, & ex alia poſtponere. Ex hac ergo varietate & indifferentia iudicii, tanquam ex radice quadam naſcitur indifferentia ſeu libertas voluntatis; quia voluntas ex eo, quod illi tam vario modo res proponantur, variè & indifferenter poteſt eligere, & vnum alteri aut præferre, aut poſtponere.

Hoc poſito, probatur concluſio, 3

quia libertas voluntatis nihil aliud eſt, quàm indifferentia quædam, quâ poteſt rem propoſitam eligere aut reſpuere; vel, ſi multæ ſint, vnam alteri præferre: Sed hæc indifferentia oritur ex intellectu, qui variè iudicat de re eligenda vel reſpuenda; aut de vnâ alteri præferenda: Ergo intellectus eſt radix libertatis in voluntate. Confirmatur 1. quia ſi quæram, quare voluntas ſit libera? optimè reſpondetur, quia eſt appetitus rationalis. Et è contrario, quare appetitus in beſtiis non ſit liber? quia non eſt rationalis: Ergo cauſa libertatis eſt ipſa ratio, ſeu intellectus. 2. quia appetitus non poteſt aliquid appetere, niſi proponatur illi à potentia cognoſcente, tanquam bonum & conueniens; nec poteſt aliquid reſpuere, niſi proponatur illi, tanquam malum & noxium: Ergo ſi potentia cognoſcens ſit determinata, & non proponat niſi vnum, ſiue bonum, ſiue malum; appetitus neceſſario illud appetet aut reſpuet, vt patet in beſtiis, quarum cognitio ſenſiti-

ſenſitiua eſt, & ad vnum determinata. At ſi potentia cognoſcens ſit indeterminata, & proponat varia obiecta, oſtendens in ſingulis eſſe rationem boni & mali; jam appetitus erit liber, & poterit ferri in hanc aut illam partem. Hoc autem fit in nobis, quia intellectus noſter poteſt varia obiecta proponere voluntati, ac proinde voluntas, quæ ſequitur intellectum, poteſt varia obiecta eligere. Radix ergo libertatis eſt in ipſo intellectu.

Secunda Concluſio. Probabilius eſt, 4.
quod aſſerunt alij, libertatem & indifferentiam voluntatis non oriri ex indifferentia intellectus, tanquam ex radice; ſeu, quod idem eſt, intellectum non eſſe radicem libertatis in voluntate, licet ſit conditio, ſine qua voluntas aliquando non poſſet exercere ſuam libertatem.

Probatur 1. Quia nomen radicis ſi- 5.
gnificat veram cauſam: ſed intellectus non eſt vera cauſa libertatis in voluntate, ſed ſolum conditio, ſine quâ voluntas non eligeret liberè: Ergo intel-

 lectus

lectus non eſt radix libertatis. Minor patet, quia ſi intellectus eſſet vera cauſa vel eſſet cauſa libertatis quoad actum primum, vel quoad actum ſecundum. Neutrum dici poteſt. Non prius, quia libertas voluntatis quoad actum primum, non eſt aliud, quam ipſa voluntas libera, ad quam phyſicè producendam non concurrit intellectus, vt per ſe conſtat. Nec poſterius, quia libertas quoad actum ſecundum non eſt aliud, quam ipſa actio à voluntate liberè procedens, nempe ipſa volitio ſeu electio: ſed ad hanc actionem phyſicè eliciendam non concurrit intellectus, tanquã cauſa, vt ſequenti quæſtione probabo, ſed ſolum tanquam conditio, quatenus ſcilicet voluntas non ageret, niſi obiectum illi ab intellectu repræſentaretur.

5 Probatur 2. quia prima & præcipua libertas voluntatis eſt quoad exercitium, quam neceſſario ſupponit libertas quoad ſpecificationem: ſed ad libertatem quoad exercitium non ſemper requiritur indifferentia intellectus: ergo in-

indifferentia intellectus non eſt radix libertatis in voluntate. Minor patet, quia voluntas liberè appetit beatitudinem in communi, quoad exercitium; poteſt enim ſuſpendere actum, ſi velit: Et tamen intellectus circa beatitudinem in communi non eſt indifferens: Ergo, &c.

Ad argumentum, quod ſuperius in contrarium allatum eſt, facile reſpondetur; quia illa varietas ſeu indifferentia intellectus in iudicando, non poteſt vllo modo eſſe cauſa libertatis, vt iam oſtenſum eſt, ſed tantum conditio, ſine qua voluntas non poſſet liberè exercere omnes ſuos actus. 6

Ad 1. confirmationem dico, voluntatem ideo eſſe liberam, quia Deus eam liberam fecit; & appetitum brutorum non eſſe liberum, quia Deus liberum non fecit. Quod autem voluntas noſtra vocetur appetitus rationalis, hoc ideo eſt, quia ſequitur dictamen rationis: ſicut appetitus brutorum dicitur irrationalis, quia non ſequitur rationem, ſed ſenſum. 7

Ad 2. dico, ſolum probari, quod niſi potentia cognoſcens eſſet indeterminata, & proponeret varia obiecta; voluntas non poſſet vnum ex multis liberè eligere, quod concedimus; quia hoc nihil aliud eſt, quam illam indeterminationem potentiæ cognoſcentis eſſe conditionem, ſine qua voluntas non operaretur hoc modo.

V. QVÆSTIO.

An voluntas in vſu ſuæ libertatis dependeat ab intellectu, & ab eo in alteram partem determinetur.

1. DVo hic quæruntur. 1. An voluntas in ſuis liberis actionibus dependeat ab intellectu? 2. An ab intellectu in alteram partem determinetur? Vtrumque affirmant Thomiſtæ hoc ſenſu. Primo, quod voluntas in agendo dependeat à practico iudicio intellectus, ſeu

ſeu, quod voluntas non poſſit aliquid appetere, niſi intellectus practicè iudicet appetendum eſſe. Secundo, quod voluntas non ſolum dependeat, ſed etiam determinetur à practico iudicio intellectus, ſeu, quod voluntas, poſito practico iudicio intellectus, determinetur ad ſequendum illud iudicium; præſertim ſi ſit vltimum, quod exprimi ſolet his verbis; *Hoc nunc, omnibus conſideratis, eligendum aut faciendum eſt.* Scotus, Henricus & alii, contra ſentiunt. Ego paucis reſoluam.

Prima Concluſio. Voluntas in omni actione, ſiue libera, ſiue neceſſaria ſit, ſemper pendet ab intellectu: non tamen ſemper à practico iudicio intellectus. Prior pars patet, quia voluntas nõ poteſt aliquid velle, niſi ab intellectũ proponatur illi ſub ratione boni: Ergo ſemper pendet ab intellectu. Hoc ſenſu dicunt Philoſophi: *Voluntatem non ferri in incognitum.* Et, *nihil eſſe volitum, niſi prius cognitum.* Et Poëta ait; *Ignoti nulla cupido.* Poſterior probatur, quia vt voluntas appetat aliquod obiectum, 2.

non

non ſemper neceſſe eſt, vt intellectu practicè iudicet appetendum eſſe, ſed aliquando ſufficit, ſi apprehendat illud ſub ratione boni. Quod maximè locum habet in repentinis motibus voluntatis, qui fiunt ſine præuia deliberatione; quos aliqui vocant motus primo primos. Nam ad illos eliciendos non opus eſt iudicio practico, ſed ſufficit ſimplex apprehenſio alicuius boni, vt docet quotidiana experientia. Poteſt etiam habere locum in actu deliberato; vt quando occurrunt duo bona, ex quibus alterum eligendum eſt; & intellectus ſpeculatiuè iudicat alterum eſſe turpe, alterum honeſtum; ac deinde practicè iudicat, honeſtum turpi præferendum eſſe. Tunc enim poteſt voluntas pro ſua libertate eligere bonum turpe, relicto honeſto, quantumuis intellectus iudicet, honeſtum practicè præferendum eſſe. Huc ſpectat illud Medeæ apud Ouidium; *Video meliora proboque, deteriora ſequor.* Et habemus clarum exemplum in ijs, qui contra conſcientiam aliquid

faciunt, quod ſciunt eſſe prohibitum & nullo modo faciendum. Nam in illis voluntas non pendet à practico iudicio intellectus, ſed illud reſpuit.

Secunda Concluſio. Voluntas in ſuis liberis actionibus non neceſſario determinatur à practico iudicio intellectus, ſiue quoad exercitium, ſiue quoad ſpeciem actus. Probatur, quia poſito practico iudicio intellectus, adhuc manet libera quoad exercitium actus. Quamuis enim recta ratio iudicet, hoc aut illud eligendum eſſe, poteſt tamen voluntas ſuſpendere actum & non eligere, quod intellectus iudicat in praxi eligendum eſſe. Imo poteſt contrarium eligere, vt iam oſtenſum eſt. Et confirmatur. 1. Quia hoc eſt diſcrimen inter potentias naturales & liberas, quod naturales, poſitis omnibus ad agendũ requiſitis, neceſſario determinentur ad agendum, ita vt non poſſint non agere. Liberæ autẽ non determinentur, ſed poſſint agere & non agere. At voluntas eſt potentia libera, vt omnes concedunt: Ergo poſitis omni-

omnibus ad agendum requiſitis (quorum vnum eſt apprehenſio vel iudicium intellectus) poteſt agere & non agere. 2. Quia ſi voluntas neceſſario determinatur à iudicio intellectus, ſequitur primo, voluntatem non poſſe eligere minus bonum, relicto maiori, quia intellectus ſemper iudicat (niſi forte erret) maius bonum minori præponendum eſſe: at hoc eſt contra experientiam; quia ſæpe eligimus minus bonum. 2. Sequitur, voluntatem ex duobus bonis æqualibus neutrum poſſe eligere, quia rectum iudicium rationis neutrum alteri præponit.

4. Prima Obiectio. Voluntas non poteſt aliquid velle, ſine iudicio intellect⁹: ergo ſi iudicium eſt indeterminatum, & ipſa voluntas erit indeterminata; ſi iudicium determinatum, & ipſa erit determinata: ſed vltimum iudicium practicum eſt omnino determinatum: Ergo volũtas neceſſario eliget id, quod vltimum iudicium determinat eſſe eligendum. Reſpondeo. Negatur prima conſequentia; quia in eo conſiſtit libertas

bertas voluntatis, vt poſito determinato iudicio intellectus, & omnibus aliis ad agendum requiſitis, ipſa adhuc maneat indeterminata & libera. Dices; Vnde ergo tandem determinatur? Reſpondeo. A ſeipſa. At aliæ cauſæ, inquies, quę ex ſe indeterminatæ ſunt, non determinant ſeipſas, vt patet inductione. Nam ſol, qui ex ſe indifferens eſt ad producendum equum aut leonem, non determinat ſeipſum ad alterutrum producendum, ſed neceſſe eſt, vt concurrat cauſa particularis; à qua determinetur. Similiter intellectus, qui ex ſe indifferens eſt ad hoc aut illud intelligendum, non poteſt hoc aut illud determinatè intelligere; niſi per ſpeciem intelligibilem; quæ hoc aut illud in particulari repræſentet, determinetur. Ergo idem eſt de voluntate. Reſpondeo. Cauſa efficiens duobus modis poteſt eſſe indeterminata. 1. quoad exercitium. 2. quoad ſpecificationem. Illa dicitur indeterminata quoad exercitium, quæ eſt indifferens ad agendum aut non agen-

dum: illa verò, quoad ſpecificationem, quæ eſt indifferens ad varios effectus producendos. Priori modo, ſolæ cauſæ liberæ dicuntur indeterminatæ, quia poſitis omnibus ad agendum requiſitis, adhuc manent indifferentes, & poſſunt agere & non agere. Neq; neceſſe eſt, vt huiuſmodi cauſæ, ab aliquo determinentur, quia ſeipſas actiuè determinãt. Poſteriori modo, tã cauſę liberæ, quã naturales dicũtur indeterminatę, quia poſſunt varios ſpecie effectus producere; quo pacto voluntas poteſt exercere actũ turpem & honeſtũ; intellectus poteſt formare conceptũ ſubſtantiæ & accidentis; ſol poteſt producere leonẽ & equũ. Huiuſmodi ergo cauſæ, cùm ſint ex ſe indifferentes ad varios effectus, non poſſunt certum aliquem effectum producere, niſi ab aliquo determinentur: ſiue illa determinatio fiat in genere cauſæ formalis extrinſecæ, quo pacto determinatur voluntas ad honeſtum actum, ſi proponatur illi obiectum honeſtum; ſiue in genere cauſæ efficien-

cientis, quo pacto determinatur ſol à leone, ad producendũ leonẽ; ſiue in vtroque genere, quo pacto determinatur intellectꝰ per ſpeciẽ intelligibilẽ leonis, ad formandũ conceptũ de leone. Ex his patet ſolutio ad obiectionẽ.

Secunda Obiectio. Voluntas nunquam agit contra vltimum iudicium practicum intellectus: ergo neceſſario ſequitur vltimum iudicium practicum. Reſpondeo. Antecedens diſtinguendum eſt. Poteſt enim dupliciter intelligi. 1. de vltimo iudicio intellectus, quod præcedit electionem voluntatis; & ſic falſum eſt, vt ex dictis patet; quia voluntas, poſito quocunque iudicio intellectus antecedente, adhuc manet libera in eligendo, tum quoad exercitium actus, tum quoad ſpecificationem. Poteſt enim eligere & non eligere, ſicuti vult; & ſimiliter poteſt è duobus, hoc eligere vel oppoſitũ. 2. poteſt intelligi de vltimo iudicio intellectus, quod ſequitur electionẽ voluntatis; & ſic verum eſt antecedens, ſed negatur

 con-

conſequentia. Quod ſic oſtendo: Proponantur voluntati duo bona, quorum alterum maius, alterum minus eſt. Intellectus iudicet maius eligendum eſſe; voluntas eligat minus: Et cùm eligit, ſimul imperet intellectui, vt iudicet rectè factum eſſe, ſi nõ ob aliam cauſam, ſaltem quia voluntas ita vult. In hoc caſu, voluntas non agit contra vltimum iudicium intellectus (& ſic verum eſt antecedens) & tamen non ſequitur vltimum iudiciũ intellectus, ſed potius præcedit & imperat (& ſic falſum eſt conſequens.)

6 Tertia Obiectio. Si voluntas non determinatur à iudicio intellectus, ergo dabitur actio voluntatis ſine iudicio, & per conſequens actio ſine obiecto, quod implicat. Prior conſequentia videtur certa. Poſterior probatur, quia obiectum voluntatis non proponitur voluntati, niſi per iudicium intellectus: ergo ſi datur actio voluntatis ſine iudicio intellectus, dabitur etiam ſine obiecto. Reſpondeo. Prior conſequentia negatur. 1. quia voluntas,

tas, poſito iudicio intellectus, poteſt ſuſpendere actionem; & ſic non dabitur actio ſine iudicio. 2. quia ex duobus bonis ſibi propoſitis poteſt eligere minus bonum; & ſic etiam non dabitur actio ſine iudicio, quia licet vnum ſit maius, alterum minus bonum, vtrunque tamen iudicatum eſt bonum.

Quarta Obiectio. Appetitus beſtiarum ideo eſt determinatus ad vnum, quia cognitio ſenſitiua eſt determinata ad vnum. Item voluntas humana reſpectu vltimi finis, ideo eſt determinata ad vnum, ſaltem quoad ſpecificationem, quia iudicium intellectus eſt determinatum ad vnum, nec poteſt repræſentare vltimum finem, niſi ſub ratione boni. Similiter voluntas beatorum ideo eſt determinata ad vnum, quoad exercitium, reſpectu eſſentiæ diuinæ clarè viſæ, quia iudiciũ intellectus eſt determinatum ad vnũ. Ergo à ſimili, in quacunque re particulari eligenda, quando intellectus erit determinatus, etiam voluntas erit 7

determinata. Reſpondeo. Eſt diſpar ratio in allatis exemplis. Nam primo, appetitus beſtiarum eſt intrinſecè naturalis, non liber: at noſtra voluntas eſt intrinſecè libera. Deinde, quod voluntas noſtra reſpectu finis, aut voluntas beatorum reſpectu Dei clarè viſi, determinata ſit ad vnum; non ideo præciſè eſt, quia intellectus eſt determinatus ad vnum; ſed quia obiectum tale eſt, quod neceſſitat voluntatem. Alia obiecta particularia non ſunt eiuſmodi, vt neceſſitent voluntatem. Dices, Sed quare neceſſitat, niſi propter vltimum iudicium intellectus? Reſpondeo. Non ideo, ſed quia ex naturâ ſuâ tale eſt, vt ſi bene apprehendatur, non poſſit in ipſo reperiri vlla ratio mali, quod de aliis obiectis dici non poteſt.

8 Quinta Obiectio. Si voluntas poſſet aliquid eligere contra iudicium intellectus, poſſet etiam fieri, vt in voluntate eſſet peccatum, ſine vllo errore vel defectu in intellectu: ſed hoc eſt contra illud Salomonis, Prouer. 14. 22. *Errant,*

Errant, qui operantur malum. Reſpondeo. Non eſt abſurdum, vt peccatum ſit in voluntate, antequam error aut deceptio ſit in intellectu, vt patet in Angelis malis & primis parentibus, iuxta communem multorum ſententiam. Nec obſtat locus Salomonis. Nam etiam illi errant, qui auertunt voluntatem à Deo, quod fit per peccatum. Et ratio eſt, quia is dicitur errare, qui deflectit à rectitudine, vel à regula ſibi præfixa: ſed voluntas non minus poteſt deflectere à bono, quàm intellectus à vero: ergo tam voluntas, quàm intellectus poteſt errare.

VI. QVÆSTIO.

An voluntas ſit potentia actiua, an paßiua?

CErtum eſt, aliquo ſenſu dici poſſe
1 potentiam paſſiuam, quia nimirum in ſe recipit ſuos actus, ſicut ſubiectum recipit accidentia. Quæſtio eſt, an etiam ſit actiua? id eſt, an non ſolum recipiat in ſe ſuos actus, ſed etiam actiuè illos producat? Negat Godfridus, aſſerens actum voluntatis effectiuè produci, non à voluntate, ſed à phantaſmate, vel ab obiecto cognito, vel certè ab intellectu proponente obiectum. Alii contra ſentiunt, actum voluntatis actiuè produci ab ipſa voluntate. Hoc intereſt, quod aliqui dicant illum produci à ſola voluntate, vt Scotus, Henricus, Capreolus, Ferrarienſis; alii partim à voluntate, partim ab obiecto, vel ab intellectu proponente obiectum, vt Gregorius, Gabriel, Paludanus.

Prima

Prima Concluſio. Voluntas effectiuè producit ſuos actus. Eſt communis ſententia contra Godfridum. Et probatur 1. ex dictis, quia voluntas eſt potentia formaliter libera, in cuius poteſtate eſt agere & non agere. 2. Quia actio voluntatis eſt vitalis: ergo debet eſſe à principio vitali. 3. Quia eſt actio immanens; Ergo producitur ab illo eodem principio, in quo tanquam in ſubiecto recipitur. Dices; Idem non poteſt eſſe principium actiuum & paſſiuum reſpectu eiuſdem: ſed voluntas recipit ſuum actum: ergo non poteſt illum efficere. Reſpondeo. Negatur maior, & datur inſtantia in omnibus actionibus immanentibus. 2

Secunda Concluſio. Ad actum voluntatis eliciendum non concurrit phantaſma effectiuè, nec etiam obiectum. Prior pars patet, quia in anima ſeparata à corpore non eſt phantaſma; & tamen eſt actus voluntatis. Poſterior patet, quia obiectum poteſt dupliciter ſpectari. 1. Quoad eſſe reale, quod habet extra animam. 2. Quoad eſſe ap- 3.

prehenſum, quod habet in intellectu. Neutro modo concurrit effectiuè ad actum voluntatis. Non 1. quia quod non exiſtit ſecundũ eſſe reale, non poteſt phyſicè & realiter aliquid producere: ſed obiectum voluntatis ſæpe non exiſtit ſecundum eſſe reale, vt quando ægrotus appetit ſanitatem: Ergo non poteſt phyſicè & realiter producere actum voluntatis. Nec 2. modo, quia obiectum voluntatis ſecundum eſſe apprehenſum, habet ſe per modũ cauſæ finalis: ſed cauſa finalis, vt ſic, non eſt actiua: ergo non poteſt phyſicè producere actionem.

4 Tertia concluſio. Ad actum voluntatis eliciendum, non concurrit intellectus effectiuè. Probatur, quia vel cõcurreret per ſe immediatè, vel per ſuam intellectionem. At neutro modo concurrit. Non 1. quia intellectus per ſe immediatè non producit, niſi intellectionem. Nec 2. quia intellectio, cum ſit in intellectu, quomodo phyſicè operabitur in voluntate?

5 Quarta concluſio. Voluntas cum gene-

generali concurſu Dei, eſt totale principium ſuorum actuum. Sequitur ex dictis, quia neque phantaſma, neque obiectum, neque intellectus concurrit cum voluntate ad agendum: Ergo ſola voluntas elicit ſuos actus, non excluſis tamen habitibus, vel auxiliis actualibus, quæ ſunt in voluntate. Nam illa tenent ſe ex parte voluntatis.

CAPVT II,

DE OBIECTO LIBERI ARBITRII.

HIc duæ tantum occurrunt quæſtiones. Vna, an voluntas verſetur tãtum circa bonum ſub ratione boni, & nullo modo circa malum ſub ratione mali. Altera, an verſetur tantum circa finem & media, & nullo modo circa aliquid tertium. Vtraq; breuiter explicanda eſt.

I. QVÆ-

I. QVÆSTIO.

An voluntas verſetur tantum circa bonum?

DVplices ſunt actus voluntatis. Alij
1 cōſiſtunt in proſecutione boni, vt
amor, deſiderium, ſpes, gaudium: alij
in fuga mali, vt odium, timor, deſpe-
ratio, triſtitia. Nunc ergo quæſtio eſt,
an voluntas ita proſequatur bonum, vt
non poſſit proſequi malum? Et ſimi-
liter, an ita fugiat malum, vt non poſſit
fugere bonum? Vel breuius, an volun-
tas poſſit velle malum & odiſſe bo-
num?

Affirmant nominales. 1. Quia po-
2 teſt aliquis alterum odio habere: ergo
poteſt illi expreſsè velle malum, vt ma-
lum eſt, & nolle bonum, vt bonum eſt:
ergo poteſt illi placere malum, & diſ-
plicere bonum. 2. Quia qui peccat ex
malitia, ſcit ſe malum agere; ergo eli-
git malum ſub ratione mali: Et in hoc
differt ab eo, qui peccat ex fragilitate
vel

vel ignorantia. 3. Quia poteſt aliquis, vt experiatur ſuam libertatem, reſpuere bonũ, quod illi proponitur. 4. Quia voluntas poteſt id appetere, ad quod appetẽdum inclinatur à prauo habitu: ſed ab habitu iniuſtitiæ inclinatur ad malum, ſub ratione mali: ergo poteſt appetere malum ſub ratione mali.

Antiquiores ſcholaſtici cum Diuo Thoma negant. 1. ex Ariſtotele lib. 1. Eth. cap. 1. vbi ait, *Bonum eſſe, quod omnia appetunt*. 2. Ex Dionyſio, cap. 4. de diuinis nominibus, vbi ſic habet; *Malorum etiam omnium principium & finis eſt bonum. Boni enim cauſâ ſunt omnia, & quæ bona ſunt, & quæ mala; quippe cum hæc quoque boni deſiderio agamus. Nemo enim propoſito ſibi malo facit, quæ facit.* 3. Ex ſcriptura, quæ ſæpè indicat, homines malos non velle malum ſub ratione mali, ſed ſub ſpecie alicuius boni, vt Iſaiæ 5. 20. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum.* Et hæc eſt cauſa, cur Sap. 14. 11. dicantur creaturæ Dei factæ *in muſcipulam pedibus inſipientium*, quia ſcilicet non niſi ſub aliqua ſpecie boni alii-

alliciunt & decipiunt homines.

4 Aliqui recentiores vtuntur diſtinctione. Aiunt neminem poſſe velle malum, quod eſt ſibi malum; nec odiſſe bonum, quod eſt ſibi bonum. Poſſe tamen velle malum, quatenus eſt alteri malum; & odiſſe bonum, quatenus eſt alteri bonũ. In hoc poſteriori puncto aſſentiuntur Nominalibus: in priori, antiquis ſcholaſticis. Nos in vtroque cum ſcholaſticis ſentimus, adhibita moderatione, quæ ſequitur.

5 Prima Cõcluſio. Poteſt aliquis alteri velle malum, quatenus illi malum eſt; tamen ratio volendi non poteſt eſſe niſi bonum, ſub ratione boni, quatenus bonum eſt. Probatur, quia qui odit hoſtem ſuum, vult illi malum, vt malum illius eſt; & tamen hoc ideo facit, quia putat ſibi bonum eſſe, nocere hoſti. Huc ſpectat ſententia Dionyſij: Et hinc ſoluitur primum argumentum Nominalium.

6 Secunda Concluſio. Poteſt aliquis ſibi ipſi velle malum, tanquam obiectum materiale, ſed non poteſt velle

niſi

niſi ſub ratione boni. Hoc fit in 2. caſibus. Primo, quando ſciens appetit rem illicitam & prohibitam, propter aliquam vtilitatem aut delectationem, quæ illi annexa eſt. Hinc ſoluitur ſecundum argumentum Nominalium. Secundo, quando appetit ſibi mortem vt euadat aliud malum, quod putat grauius eſſe morte. Et ſimiliter, quando appetit ſibi pœnam temporalem, vt poſſit euadere æternam.

Reliqua duo argumenta Nominalium facile diluuntur. Ad 3. dico, in eo, 7
quod quis velit experiri ſuam libertatem, ineſſe aliquam rationem boni. Ad 4. Habitum prauum inclinare ad malum, propter aliquod bonum annexũ. Nam quando aliquis ex prauo habitu ſeu conſuetudine inclinatur ad luxuriam, ſentit ſe inclinari propter delectationem, quam concipit in ipſa luxuria.

II. QVÆSTIO.

An voluntas verſetur tantum circa finem & media.

VOluntas poteſt dupliciter ſpectari, vt ſupra dictum eſt. 1. Vt voluntas eſt; & ſic potius verſatur circa finē. 2. Vt libera eſt; & ſic potius verſatur circa media. Quæſtio eſt, an poſſit habere actum aliquem, qui nec circa finem, nec circa media verſetur? Aliqui negant, quia debet eſſe proportio inter intellectum & voluntatem: ſed intellectus in iudicando, vel aſſentitur alicui propoſitioni propter ſe, quo pacto aſſentitur principiis, vel propter aliud, quo pacto aſſentitur concluſioni: Ergo ſimiliter voluntas in appetendo, vel appetit aliquid ꝓpter ſe; quo pacto appetit finē, vel propter aliud, quo pacto media ad finē. Ergo non datur tertium. Alii contra ſentiunt, præter volitionem finis & volitionem mediorum, poſſe dari aliam; quæ ſit diuerſa

ab illis. Ratio eſt, quia voluntas poteſt velle aliquod bonum abſolutè, ſub ratione boni tantum, non autem ſub ratione finis aut mediorum.

Prima Concluſio. Non poteſt dari 2
actus voluntatis, qui non verſetur circa finem, vel circa media, ſaltem materialiter. Ratio eſt, quia omne bonum vel propter ſe appetitur, vel propter aliud: Ergo omne bonum, vel appetitur vt finis, vel vt medium.

Secunda Concluſio. Poteſt dari 3
actus voluntatis, qui nec verſetur circa media, quatenus habent rationem mediorum, nec circa finem, quatenus habet rationẽ finis. Probatur, quia poteſt aliquis appetere bonũ propter ſe, quatenus non exercet cauſalitatẽ finis. Nam cauſalitas finis in eo conſiſtit, iuxta ſententiam D. Thomæ, vt amore ſui moueat voluntatem ad electionem mediorum. Sed poteſt aliquis amare finem, ſeu bonum aliquod propter ſe appetibile, vt tamen ex amore illius non eligat media, quibus illud bonum conſequatur.

CAPVT III.

DE ACTIBVS LIBERI ARBITRII.

AGam promiſcuè de actibus voluntatis, ſiue ſint à voluntate, vt natura eſt, ſiue à voluntate, vt liberum arbitrium eſt. Ac 1. quæri poteſt, quinam ſint actus voluntatis eliciti. 2. quinam ſint imperati. 3. vnde eliciti ſumant ſuam bonitatem & malitiam. 4. vnde imperati illam ſumant. 5. quomodo differant inter ſe actio libera & actio voluntaria. 6. an ſolæ actiones futuræ ſint liberæ, an etiam præſentes.

I. QVÆSTIO.

Qui ſint actus voluntatis eliciti?

D. Thomas in 1. 2. q. 8. & ſequentibus; diſtinguit duplices actus voluntatis, nempe elicitos & imperatos. De imperatis poſtea. Eliciti, ſecundum D. Thomam ſunt ſex; quorum tres verſantur circa finem, nempe amor, intentio, fruitio; reliqui tres circa media, nempe electio, conſenſus, vſus. Cæterum quia electio non ſolet fieri ſine præuio conſilio ſeu deliberatione; ideo D. Thomas tractat etiam de conſilio, qui non eſt actus voluntatis, ſed intellectus. Nos de ſingulis breuiter agemus. 1

De Amore.

Primus actus voluntatis eſt ſim- 2
plex quidam amor, quem Diuus Thomas appellat *voluntatem*; ſumen-

do nomen voluntatis pro actione voluntatis, non pro potentia. Hic amor abſolutè verſatur circa bonum per ſe amabile; & in eo differt ab intentione & fruitione, quia intentio verſatur circa bonum per ſe amabile, quatenus abſens eſt; fruitio circa bonum per ſe amabile, quatenus præ-
2 ſens eſt; Amor abſolutè, quatenus abſtrahit à præſentia & abſentia. Vide Diuus Thomam quæſt. 12. art. 1. ad 4. Hinc ſequitur, hunc actum non verſari circa media, ſed circa finem; quia finis eſt bonum per ſe amabile: media, non niſi propter finem. Nec tamen verſatur circa finem, quatenus exercet cauſalitatem finis; ſed præcisè, quatenus eſt bonum per ſe amabile, vt explicatum capit. 2. q. 2. concl. 2.

De Intentione.

3 Secundus actus circa finem eſt Intentio. Differt autem à primo actu, nempe à ſimplici amore ſeu volitione,

ne, quod amor, vt dictum eſt, verſetur circa finem, quatenus eſt bonum quoddam per ſe amabile. Intentio autem circa finem, quatenus eſt bonum abſens, & inquirendum ſeu inueſtigandum per media. Vide D. Thomam loco citato.

Quæres 1. an intentio ſit idem, 4
quod deſiderium? id eſt, an idem ſit, intendere finem, & deſiderare finem? Reſpondeo. Deſiderium vel eſt ſimplex, vel efficax. Si efficax, iam idem eſt cum intentione; ſi ſimplex, diuerſum.

Quæres 2. an intentio verſetur 5
circa ſolum finem, an etiam circa media? Reſpondeo. Formaliter verſatur circa ſolum finem, non autem circa vllum medium in particulari, quatenus medium eſt. Nam formaliter antecedit conſilium & deliberationem: electio autem mediorum ſupponit conſilium & deliberationem.

Quæres 3. an ſaltem intentio 6
virtualiter verſetur circa media in

communi? Reſpondeo affirmatiue, quia eſt abſoluta & efficax voluntas obtinendi finem: ergo ſaltem implicitè & virtualiter includit voluntatem mediorum in communi, non autem vllius medii in particulari. Hoc enim pertinet ad electionem, de qua poſtea agemus.

De Fruitione.

7 Tertius actus voluntatis circa finem eſt fruitio, ſeu gaudium. Differt à duobus præcedentibus; quia intentio verſatur circa finem abſentem & nondum obtentum: fruitio circa præſentem & iam poſſeſſum: Amor abſolutè, abſtrahendo ab vtroq; , vt iam ante dictum eſt.

8 Quæres 1. quotuplex ſit fruitio? Reſpondeo. Eſt duplex: vna viæ, quæ eſt imperfecta: Altera patriæ, quæ eſt perfecta. Ratio eſt, quia fruitio ſignificat gaudium de Deo poſſeſſo. Deus autem dupliciter poſſidetur. 1. perfectè,

ſectè, quando habetur in re. 2. imperfectè, quando habetur in ſpe. Vide D. Thomam q. 11. art. 4. 226

Quæres 2. An fruitio ſit planè idem, quod gaudium? Reſpondeo. Duplex eſt gaudium de Deo: vnum oritur ex amore charitatis ſeu amicitiæ; Alterum ex Amore ſpei ſeu concupiſcentiæ. Poteſt enim Deus dupliciter ſpectari. 1. vt eſt ſummum bonum in ſe. 2. vt eſt noſtrum ſummum bonum. Priori modo eſt obiectum charitatis; poſteriori, eſt obiectum ſpei. Igitur Amor, quo Amamus Deum, tanquam ſummum bonum in ſe, eſt amor charitatis ſeu amicitiæ. Amor autem, quo Amamus Deũ, tanquam ſum̃um bonum noſtrum, eſt Amor ſpei ſeu cõcupiſcentiæ. Ex vtroq; Amore oritur gaudium: Ex priori, gaudiũ amicitiæ, quo gaudemus Deũ in ſe eſſe ſummum bonum: ex poſteriori, gaudium concupiſcentiæ, quo gaudemus nos poſſidere Deum, 9

tanquam ſummum noſtrum bonum. Hoc poſterius gaudium vocatur propriè fruitio. Nam frui Deo, nihil aliud eſt, quam gaudere de Deo, tanquam ſummo bono noſtro iam poſſeſſo. Prius gaudium proprie non eſt fruitio. Non enim propriè dicimur frui Deo, quando gaudemus Deum in ſe eſſe bonum.

De Electione.

10 Primus actus voluntatis circa media eſt Electio, de qua multa quæri poſſunt. 1. quid ſit electio. 2. quod ſit obiectum illius. 3. quomodo electio differat ab intentione. 4. an electio ſit libera. Dicam de ſingulis ordine. Sit ergo

11 Prima Concluſio. Electio eſt actus voluntatis, quo quis amplectitur vnum medium præ aliis, ad finem aliquem obtinendum. Hic actus ſupponit examen & iudicium intellectus. Nam intellectus proponit varia media, & examinat, quod

nam

nam illorum ſit præferendum aliis; & poſtea voluntas vnum ex illis eligit, quod vult. Hoc ſenſu dicunt Theologi, *Electionem eſſe voluntatem præconſiliati*, id eſt, eſſe actum voluntatis, quo amplectimur aliquod medium, de quo antea conſultauimus.

Secunda concluſio. Electio verſatur circa media, quæ habent has tres conditiones. 1. Vt ſint definita in particulari. 2. Vt ſint poſſibilia. 3. Vt ſint in noſtra poteſtate. Ita D. Thomas q. 13. artic. 3. 4. & 5. Ratio eſt, quia ideo eligimus media, vt per ea conſequamur finem: ſed non poſſumus conſequi finem per media, niſi habeant ſupradictas conditiones, vt per ſe patet: Ergo, &c. 12

Tertia Concluſio. Electio differt ab intentione. 1. Quia intentio verſatur circa finem; electio circa media. 2. Licet intentio poſſit etiam verſari circa media, vt ſupra dictum eſt, non tamen circa media in particulari. Quæres, an vnus idemq; actus poſſit ſimul eſſe intentio & electio? id eſt, an vno actu poſ- 13

II. QVÆSTIO.

An voluntas verſetur tantum circa finem & media.

1 Voluntas poteſt dupliciter ſpectari, vt ſupra dictum eſt. 1. Vt voluntas eſt; & ſic potius verſatur circa finē. 2. Vt libera eſt; & ſic potius verſatur circa media. Quæſtio eſt, an poſſit habere actum aliquem, qui nec circa finem, nec circa media verſetur? Aliqui negant, quia debet eſſe proportio inter intellectum & voluntatem: ſed intellectus in iudicando, vel aſſentitur alicui propoſitioni propter ſe, quo pacto aſſentitur principiis, vel propter aliud, quo pacto aſſentitur concluſioni: Ergo ſimiliter voluntas in appetendo, vel appetit aliquid ꝓpter ſe; quo pacto appetit finē, vel propter aliud, quo pacto media ad finē. Ergo non datur tertium. Alii contra ſentiunt, præter volitionem finis & volitionem mediorum, poſſe dari aliam; quæ ſit diuerſa ab

ab illis. Ratio eſt, quia voluntas poteſt velle aliquod bonum abſolutè, ſub ratione boni tantum, non autem ſub ratione finis aut mediorum.

Prima Concluſio. Non poteſt dari actus voluntatis, qui non verſetur circa finem, vel circa media, ſaltem materialiter. Ratio eſt, quia omne bonum vel propter ſe appetitur, vel propter aliud: Ergo omne bonum, vel appetitur vt finis, vel vt medium. 2

Secunda Concluſio. Poteſt dari actus voluntatis, qui nec verſetur circa media, quatenus habent rationem mediorum, nec circa finem, quatenus habet rationē finis. Probatur, quia poteſt aliquis appetere bonũ propter ſe, quatenus non exercet cauſalitatē finis. Nam cauſalitas finis in eo conſiſtit, iuxta ſententiam D. Thomæ, vt amore ſui moueat voluntatem ad electionem mediorum. Sed poteſt aliquis amare finem, ſeu bonum aliquod propter ſe appetibile, vt tamen ex amore illius non eligat media, quibus illud bonum conſequatur. 3

CAPVT III.

DE ACTIBVS LIBERI ARBITRII.

AGam promiſcuè de actibus voluntatis, ſiue ſint à voluntate, vt natura eſt, ſiue à voluntate, vt liberum arbitrium eſt. Ac 1. quæri poteſt, quinam ſint actus voluntatis eliciti. 2. quinam ſint imperati. 3. vnde eliciti ſumant ſuam bonitatem & malitiam. 4. vnde imperati illam ſumant. 5. quomodo differant inter ſe actio libera & actio voluntaria. 6. an ſolæ actiones futuræ ſint liberæ, an etiam præſentes.

I. QVÆSTIO.

Qui ſint actus volunta-tis eliciti?

D. Thomas in 1. 2. q. 8, & ſequentibus, diſtinguit duplices actus voluntatis, nempe elicitos & imperatos. De imperatis poſtea. Eliciti, ſecundum D. Thomam ſunt ſex, quorum tres verſantur circa finem, nempe amor, intentio, fruitio; reliqui tres circa media, nempe electio, conſenſus, vſus. Cæterum quia electio non ſolet fieri ſine præuio conſilio ſeu deliberatione; ideo D. Thomas tractat etiam de conſilio, qui non eſt actus voluntatis, ſed intellectus. Nos de ſingulis breuiter agemus. 1

De Amore.

I Primus actus voluntatis eſt ſimplex quidam amor, quem Diuus Thomas appellat ***voluntatem***, ſumendo no- 2

do nomen voluntatis pro actione vo-
luntatis, non pro potentia. Hic a-
mor abſolutè verſatur circa bonum
per ſe amabile; & in eo differt ab in-
tentione & fruitione, quia intentio
verſatur circa bonum per ſe amabile,
quatenus abſens eſt; fruitio circa bo-
num per ſe amabile, quatenus præ-
1 ſens eſt; Amor abſolutè, quate-
nus abſtrahit à præſentia & abſen-
tia. Vide Diuus Thomam quæſt.
12. art. 1. ad 4. Hinc ſequitur, hunc a-
ctum non verſari circa media, ſed cir-
ca finem; quia finis eſt bonum per ſe
amabile: media, non niſi propter fi-
nem. Nec tamen verſatur circa finem,
quatenus exercet cauſalitatem finis;
ſed præciſè, quatenus eſt bonum per
ſe amabile, vt explicatum capit. 2. q.
1. concl. 2.

De Intentione.

3 Secundus actus circa finem eſt In-
tentio. Differt autem à primo actu,
nempe à ſimplici amore ſeu volitio-

ne, quod amor, vt dictum eſt, verſetur circa finem, quatenus eſt bonum quoddam per ſe amabile. Intentio autem circa finem, quatenus eſt bonum abſens, & inquirendum ſeu inueſtigandum per media. Vide D. Thomam loco citato.

Quæres 1. an intentio ſit idem, quod deſiderium? id eſt, an idem ſit, intendere finem, & deſiderare finem? Reſpondeo. Deſiderium vel eſt ſimplex, vel efficax. Si efficax, iam idem eſt cum intentione; ſi ſimplex, diuerſum. 4

Quæres 2. an intentio verſetur circa ſolum finem, an etiam circa media? Reſpondeo. Formaliter verſatur circa ſolum finem, non autem circa vllum medium in particulari, quatenus medium eſt. Nam formaliter antecedit conſilium & deliberationem: electio autem mediorum ſupponit conſilium & deliberationem. 5

Quæres 3. an ſaltem intentio virtualiter verſetur circa media in 6

communi? Reſpondeo affirmatiue, quia eſt abſoluta & efficax voluntas obtinendi finem: ergo ſaltem implicitè & virtualiter includit voluntatem mediorum in communi, non autem vllius medii in particulari. Hoc enim pertinet ad electionem, de qua poſtea agemus.

De Fruitione.

7 Tertius actus voluntatis circa finem eſt fruitio, ſeu gaudium. Differt à duobus præcedentibus; quia intentio verſatur circa finem abſentem & nondum obtentum: fruitio circa præſentem & iam poſſeſſum: Amor abſolutè, abſtrahendo ab vtroq;, vt iam ante dictum eſt.

8 Quæres 1. quotuplex ſit fruitio? Reſpondeo. Eſt duplex: vna viæ, quæ eſt imperfecta: Altera patriæ, quæ eſt perfecta. Ratio eſt, quia fruitio ſignificat gaudium de Deo poſſeſſo. Deus autem dupliciter poſſidetur. 1. perfectè,

fectè , quando habetur in re. 2. im- 226
perfectè, quando habetur in ſpe. Vi-
de D. Thomam q. 11. art. 4.

Quæres 2. An fruitio ſit planè i- 9
dem, quod gaudium ? Reſpondeo.
Duplex eſt gaudium de Deo: vnum
oritur ex amore charitatis ſeu amici-
tiæ; Alterum ex Amore ſpei ſeu con-
cupiſcentiæ. Poteſt enim Deus du-
pliciter ſpectari. 1. vt eſt ſummum bo-
num in ſe. 2. vt eſt noſtrum ſummum
bonum. Priori modo eſt obiectum
charitatis ; poſteriori , eſt obiectum
ſpei. Igitur Amor, quo Amamus De-
um, tanquam ſummum bonum in ſe,
eſt amor charitatis ſeu amicitiæ. A-
mor autem, quo Amamus Deũ , tan-
quam ſum̃um bonum noſtrum, eſt A-
mor ſpei ſeu cõcupiſcentiæ. Ex vtroq;
Amore oritur gaudium : Ex priori,
gaudiũ amicitiæ, quo gaudemus Deũ
in ſe eſſe ſummum bonum: ex poſte-
riori ; gaudium concupiſcentiæ ,
quo gaudemus nos poſſidere Deum,

tanquam ſummum noſtrum bonum. Hoc poſterius gaudium vocatur propriè fruitio. Nam frui Deo, nihil aliud eſt, quam gaudere de Deo, tanquam ſummo bono noſtro iam poſſeſſo. Prius gaudium proprie non eſt fruitio. Non enim propriè dicimur frui Deo, quando gaudemus Deum in ſe eſſe bonum.

De Electione.

10 Primus actus voluntatis circa media eſt Electio, de qua multa quæri poſſunt. 1. quid ſit electio. 2. quod ſit obiectum illius. 3. quomodo electio differat ab intentione. 4. an electio ſit libera. Dicam de ſingulis ordine. Sit ergo

11 Prima Concluſio. Electio eſt actus voluntatis, quo quis amplectitur vnum medium præ aliis, ad finem aliquem obtinendum. Hic actus ſupponit examen & iudicium intellectus. Nam intellectus proponit varia media, & examinat, quod

nam

nam illorum ſit præferendum aliis; & poſtea voluntas vnum ex illis eligit, quod vult. Hoc ſenſu dicunt Theologi, *Electionem eſſe voluntatem præconſiliati*, id eſt, eſſe actum voluntatis, quo amplectimur aliquod medium, de quo antea conſultauimus.

Secunda concluſio. Electio verſatur circa media, quæ habent has tres 12
conditiones. 1. Vt ſint definita in particulari. 2. Vt ſint poſſibilia. 3. Vt ſint in noſtra poteſtate. Ita D. Thomas q. 13. artic. 3. 4. & 5. Ratio eſt, quia ideo eligimus media, vt per ea conſequamur finem: ſed non poſſumus conſequi finem per media, niſi habeant ſupradictas conditiones, vt per ſe patet: Ergo, &c.

Tertia Concluſio. Electio differt ab 13
intentione. 1. Quia intentio verſatur circa finem; electio circa media. 2. Licet intentio poſſit etiam verſari circa media, vt ſupra dictum eſt, non tamen circa media in particulari. Quæres, an vnus idemq; actus poſſit ſimul eſſe intentio & electio? id eſt, an vno actu poſ-

ſimus ſimul intendere finem & eligere media? Reſpondeo. Probabile eſt id fieri poſſe. 1. quia experimur nos vno actu poſſe amare finem & media ad finem. 2. quia vno actu charitatis poſſumus amare Deum propter ſe, & proximum propter Deum. 3. quia intellectus poteſt vno actu cognoſcere principia & concluſionem.

44 Quarta Concluſio. Electio eſt maximè libera inter omnes actiones humanas. Ratio eſt, quia nulla actio eſt magis libera, quam quæ fit ex præuio conſilio & deliberatione: talis eſt electio mediorum: Ergo eſt maximè libera. Aliqui tamen excipiunt tres caſus, in quibus putant non eſſe liberam. Primus eſt, quãdo eſt vnum tantũ mediũ, quo finis poteſt obtineri. Tunc enim, qui vult obtinere finem, neceſſario eligit illud medium. Secundus eſt, quando ſunt plura media æquè vtilia. Tunc enim voluntas non poteſt vnum aliis præferre. Tertius eſt, quando ſunt plura media, quæ iudicantur inæqualia. Tunc enim voluntas non poteſt

eligere,

eligere, niſi illud, quod iudicatur vtiliſſimum. Hæc exceptio nō placet. Nam inde ſequitur, electionem nunquā eſſe liberam. Nam in omni caſu neceſſe eſt, vel vnum eſſe medium, vel plura: Et ſi plura, vel æquè vtilia, vel inæqualia. Si ergo electio non eſt libera, quando eſt vnum tantum medium; neque etiam, quando ſunt plura æquè vtilia; nec denique quando ſunt inæqualia; planè ſequitur, in nullo caſu liberam eſſe, quod eſt abſurdum.

Ego igitur de iſtis tribus caſibus ſic ſentio. Primo, quando eſt vnum tantum medium, quod iudicatur eſſe neceſſarium ad obtinendum finem tunc electio illi⁹ medii eſt ſimpliciter libera; poteſt tamen eſſe neceſſaria ex hypotheſi. Prior pars patet, quia intentio finis eſt libera, quoad exercitium: ergo auferri poteſt: ablata autem intentione finis, non eſt neceſſaria electio mediorū. Et confirmatur, quia ſi quis voluntate efficaci intendat dare eleemoſynā, & non poſſit, niſi furetur; non neceſſario eligit tale medium, quia poteſt mu- 15

tare

tare voluntatem dandi eleemoſynam, donec occurrat illi aliud medium cōmodius & honeſtius. Poſterior pars probatur, quia licet intentio finis ſit libera, poteſt tamen fieri, vt voluntas efficaciter velit perſeuerare in intentione finis; & tunc ſibi ipſi imponit neceſſitatem eligendi illud vnicum medium, quod neceſſario requitur ad talem finem conſequendum. Et hoc ſenſu rectè dicimus, electionem illius medii eſſe neceſſariam ex ſuppoſitione, quia ſcilicet ſuppoſita, & non mutata intentione finis, neceſſario eligitur tale medium.

16 Secundo. Quando ſunt plura media quæ iudicantur æquè vtilia ad finem conſequendum, poteſt voluntas ſua libertate eligere vnum, quod voluerit. Ratio eſt, quia quando ſingula ſunt æquè apta, tunc nihil eſt, quod neceſſitet voluntatem, vel ad ceſſandum ab omni electione, vel ad eligendum vnum potius, quam aliud: Ergo tunc liberè poteſt eligere, quod vult. Niſi imponat ſibi hanc neceſſitatem in intentione

tione finis, vt non velit illum obtinere, niſi per aliquod medium, quod ſit vtilius aliis. Tunc enim, ſi media ſunt æqualia, non eligit vnum ex illis; non quia non poteſt, ſed quia non vult. Quæ hic obiici poterant, ſoluta ſunt, cap.1.quæſt.5.

Tertio. Quando ſunt plura media, 17
quæ non iudicantur æquè vtilia ad conſecutionem finis, ſed vnum iudicatur vtilius, quam aliud poteſt voluntas ſua libertate eligere, quod voluerit. Ratio eſt eadem, quia nihil eſt, à quo neceſſitetur voluntas ad eligendum vnum potius, quam aliud; niſi forte ſibi ipſi imponat hanc neceſſitatē, vt non velit conſequi finem, niſi tali tempore tali perfectione, tali certitudine. Tunc enim debet eligere illud mediū, quod iudicatur aptum ad conſequendum finem cum talibus circumſtantiis, præſertim ſi alia non ſint apta cum iiſdem circumſtantiis. Et patet experientia, quia qui intendit conſequi vitam æternam, non neceſſario eligit ſtatum religioſum, etiamſi iudicet illum eſſe

Porro conſenſus in hac ſignificatiō-
21 ne poteſt dupliciter ſumi. 1. Latè, pro
quocunque libero actu voluntatis, ac-
ceptantis bonum ab intellectu propo-
ſitum. Sic ſumitur, quando dicimus
peccatum perfici conſenſu, id eſt, ap-
probatione voluntatis. 2. Strictè pro
peculiari actu voluntatis circa media,
iam ab intellectu propoſita, & iudicata
conuenientia. Sic ſumitur hoc lòco;
neque diſtinguitur realiter ab electio-
ne, ſed eſt vnus idemque actus, qui pro-
pter diuerſos reſpectus ſortitur diuer-
ſa nomina. Nam quatenus voluntas
vult, quod intellectus iudicat vtile, di-
citur conſenſus; quatenus vero illud
præfert aliis, dicitur electio.

De Vſu.

22 VSvs eſt applicatio alicuius rei ad
operandum, vt docet D. Thomas
quæſt. 16. artic. 1. Porro in tali applica-
tione duo ſpectari debent. 1. Id, quod
actiuè applicat aliud ad agendum. 2. Id,
quod

quod ab alio ad agendum applicatur. vnde ſequitur, duplicem eſſe vſum, actiuum & paſſiuum. De vtroq; dicam.

23 Vſus actiuus, eſt actus elicitꝰ à volũtate, quo voluntas applicat alias potentias ad agendum, id eſt, quo voluntas efficaciter vult, vt aliæ potentiæ operentur. Vſus paſſiuus eſt operatio alterius potentiæ, quatenus à voluntate imperatur & executioni mandatur.

24 Vſus actiuus aliquãdo diſtinguitur ab electione, aliquando nõ diſtinguitur. Poteſt enim dupliciter fieri electio. Primo, determinando quidem certum medium, non tamen omnes circumſtantias in particulari, tanquã hic & nunc exequendas. Secundo cum tota determinatione in particulari. Si fiat priori modo, diſtinguitur ab vſu, quia ex vi talis electionis, potentiæ nõ applicantur ad agendum. Si poſteriori, non diſtinguitur ab vſu, quia ex vi talis electionis, potentiæ applicãtur ad agendum. Atque hæc ſufficiant de actibus à voluntate elicitis.

tanquam ſummum noſtrum bonum. Hoc poſterius gaudium vocatur propriè fruitio. Nam frui Deo, nihil aliud eſt, quam gaudere de Deo, tanquam ſummo bono noſtro iam poſſeſſo. Prius gaudium proprie non eſt fruitio. Non enim propriè dicimur frui Deo, quando gaudemus Deum in ſe eſſe bonum.

De Electione.

10 Primus actus voluntatis circa media eſt Electio, de qua multa quæri poſſunt. 1. quid ſit electio. 2. quod ſit obiectum illius. 3. quomodo electio differat ab intentione. 4. an electio ſit libera. Dicam de ſingulis ordine. Sit ergo

11 Prima Concluſio. Electio eſt actus voluntatis, quo quis amplectitur vnum medium præ aliis, ad finem aliquem obtinendum. Hic actus ſupponit examen & iudicium intellectus. Nam intellectus proponit varia media, & examinat, quod

nam

nam illorum ſit præferendum aliis; & poſtea voluntas vnum ex illis eligit, quod vult. Hoc ſenſu dicunt Theologi, *Electionem eſſe voluntatem præconſiliati*, id eſt, eſſe actum voluntatis, quo amplectimur aliquod medium, de quo antea conſultauimus.

12 Secunda concluſio. Electio verſatur circa media, quæ habent has tres conditiones. 1. Vt ſint definita in particulari. 2. Vt ſint poſſibilia. 3. Vt ſint in noſtra poteſtate. Ita D. Thomas q. 13. artic. 3. 4. & 5. Ratio eſt, quia ideo eligimus media, vt per ea conſequamur finem: ſed non poſſumus conſequi finem per media, niſi habeant ſupradictas conditiones, vt per ſe patet: Ergo, &c.

13 Tertia Concluſio. Electio differt ab intentione. 1. Quia intentio verſatur circa finem; electio circa media. 2. Licet intentio poſſit etiam verſari circa media, vt ſupra dictum eſt, non tamen circa media in particulari. Quæres, an vnus idemq; actus poſſit ſimul eſſe intentio & electio? id eſt, an vno actu poſ-

ſimus ſimul intendere finem & eligere media? Reſpondeo. Probabile eſt id fieri poſſe. 1. quia experimur nos vno actu poſſe amare finem & media ad finem. 2. quia vno actu charitatis poſſumus amare Deum propter ſe, & proximum propter Deum. 3. quia intellectus poteſt vno actu cognoſcere principia & concluſionem.

14 Quarta Concluſio. Electio eſt maximè libera inter omnes actiones humanas. Ratio eſt, quia nulla actio eſt magis libera, quam quæ fit ex prævio conſilio & deliberatione: talis eſt electio mediorum: Ergo eſt maximè libera. Aliqui tamen excipiunt tres caſus, in quibus putant non eſſe liberam. Primus eſt, quãdo eſt vnum tantũ mediũ, quo finis poteſt obtineri. Tunc enim, qui vult obtinere finem, neceſſario eligit illud medium. Secundus eſt, quando ſunt plura media æquè vtilia. Tunc enim voluntas non poteſt vnum aliis præferre. Tertius eſt, quando ſunt plura media, quæ iudicantur inæqualia. Tunc enim voluntas non poteſt

eligere,

eligere,niſi illud,quod iudicatur vtiliſ-
ſimum.Hæc exceptio nō placet. Nam
inde ſequitur, electionem nunquā eſſe
liberam.Nam in omni caſu neceſſe eſt,
vel vnum eſſe medium, vel plura: Et
ſi plura, vel æquè vtilia, vel inæqua-
lia. Si ergo electio non eſt libera, quan-
do eſt vnum tantum medium; neque
etiam, quando ſunt plura æquè vtilia;
nec denique quando ſunt inæqualia;
planè ſequitur, in nullo caſu liberam eſ-
ſe, quod eſt abſurdum.

Ego igitur de iſtis tribus caſibus ſic 15
ſentio. Primo, quando eſt vnum tan-
tum medium, quod iudicatur eſſe ne-
ceſſarium ad obtinendum finem tunc
electio illi⁹ medii eſt ſimpliciter libera;
poteſt tamen eſſe neceſſaria ex hypo-
theſi. Prior pars patet, quia intentio fi-
nis eſt libera, quoad exercitium: ergo
auferri poteſt: ablata autem intentione
finis, non eſt neceſſaria electio medio-
rū. Et confirmatur, quia ſi quis volun-
tate efficaci intendat dare eleemoſynā,
& non poſſit, niſi furetur; non neceſſa-
rio eligit tale medium, quia poteſt mu-

tare

tare voluntatem dandi eleemoſynam, donec occurrat illi aliud medium cõmodius & honeſtius. Poſterior pars probatur, quia licet intentio finis ſit libera, poteſt tamen fieri, vt voluntas efficaciter velit perſeuerare in intentione finis; & tunc ſibi ipſi imponit neceſſitatem eligendi illud vnicum medium, quod neceſiario requiturad talem finem conſequendum. Et hoc ſenſu rectè dicimus, electionem illius medii eſſe neceſſariam ex ſuppoſitione, quia ſcilicet ſuppoſita, & non mutata intentione finis, neceſſario eligitur tale medium.

16 Secundo, Quando ſunt plura media quæ iudicantur æquè vtilia ad finem conſequendum, poteſt voluntas ſua libertate eligere vnum, quod voluerit. Ratio eſt, quia quando ſingula ſunt æquè apta, tunc nihil eſt, quod neceſſitet voluntatem, vel ad ceſſandum ab omni electione, vel ad eligendum vnum potius, quam aliud: Ergo tunc liberè poteſt eligere, quod vult. Niſi imponat ſibi hanc neceſſitatem in intentione

tione finis, vt non velit illum obtinere, niſi per aliquod medium, quod ſit vtilius aliis. Tunc enim, ſi media ſunt æqualia, non eligit vnum ex illis; non quia non poteſt, ſed quia non vult. Quæ hic obiici poterant, ſoluta ſunt, cap.1.quæſt.5.

Tertio. Quando ſunt plura media, 17
quæ non iudicantur æquè vtilia ad conſecutionem finis, ſed vnum iudicatur vtilius, quam aliud poteſt voluntas ſua libertate eligere, quod voluerit. Ratio eſt eadem, quia nihil eſt, à quo neceſſitetur voluntas ad eligendum vnum potius, quam aliud; niſi forte ſibi ipſi imponat hanc neceſſitatē, vt non velit conſequi finem, niſi tali tempore tali perfectione, tali certitudine. Tunc enim debet eligere illud mediū, quod iudicatur aptum ad conſequendum finem cum talibus circumſtantiis, præſertim ſi alia non ſint apta cum iiſdem circumſtantiis. Et patet experientia, quia qui intendit conſequi vitam æternam, non neceſſario eligit ſtatum religioſum, etiamſi iudicet illum eſſe

aptiorem ad vitam æternam conſe-quendam. Si tamen intendit illam conſequi perfectiſſimo modo, & cum maxima certitudine, qua poteſt; debet eligere tale medium, quod tali fini cum talibus circumſtantiis eſt proportionatum.

De Conſilio.

18 Electio non poteſt fieri ſine conſilio, ſiue formali, ſiue virtuali. Formale conſilium ſignificat duplicem actum intellectus. 1. Inquiſitionem mediorum. 2. Iudicium. Nam qui vult aſſequi finem per media, debet duo præſtare. 1. Inquirere & inuenire media. 2. Iudicare, quæ ſint apta ad finem conſequendum. Poſtea ſequitur electio. Porro huiuſmodi formale conſilium tunc eſt neceſſarium ad electionem, quando occurrunt varia media, de quibus non ſatis conſtat, an ſint vtilia, & quæ ex illis ſint vtiliora. Sufficit autem virtuale conſilium,

ſilium, quando per ſe notum eſt, quod medium debeat adhiberi, vt ſit in rebus vulgaribus.

De Conſenſu.

Conſenſus ſumitur 2. modis, propriè & metaphoricè. Propriè ſignificat concordiam animorum aut iudiciorum in diuerſis hominibus, quatenus illi inter ſe conſpirant, & in vnam rem conſentiunt. Metaphoricè ſignificat concordiam voluntatis cum iudicio intellectus in eodem homine; & ſic ſumitur hoc loco apud Theologos. Eſt tamen quæſtio, an potius ſignificet actum voluntatis, an vero actum intellectus, an vtrumq; ſibi mutuo conſentientem? 19

Communis ſententia eſt, ſignificare actum voluntatis. Nam iudicium intellectus antecedit actum voluntatis; & poſito iudicio intellectus, adhuc in poteſtate voluntatis eſt cum illo conſentire vel non conſentire. 20

Porro

Porro conſenſus in hac ſignificatio-
21 ne poteſt dupliciter ſumi. 1. Latè, pro quocunque libero actu voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propoſitum. Sic ſumitur, quando dicimus peccatum perfici conſenſu, id eſt, approbatione voluntatis. 2. Strictè pro peculiari actu voluntatis circa media, iam ab intellectu propoſita, & iudicata conuenientia. Sic ſumitur hoc loco; neque diſtinguitur realiter ab electione, ſed eſt vnus idemque actus, qui propter diuerſos reſpectus ſortitur diuerſa nomina. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus iudicat vtile, dicitur conſenſus; quatenus vero illud præfert aliis, dicitur electio.

De Vſu.

22 VSvs eſt applicatio alicuius rei ad operandum, vt docet D. Thomas quæſt. 16. artic. 1. Porro in tali applicatione duo ſpectari debent. 1. Id, quod actiuè applicat aliud ad agendum. 2. Id, quod

quod ab alio ad agendum applicatur. vnde ſequitur, duplicem eſſe vſum, actiuum & paſſiuum. De vtroq; dicam.

Vſus actiuus, eſt actus elicitꝰ à volūtate, 23
quo voluntas applicat alias potentias ad agendum, id eſt, quo voluntas efficaciter vult, vt aliæ potentiæ operentur. Vſus paſſiuus eſt operatio alterius potentiæ, quatenus à voluntate imperatur & executioni mandatur.

Vſus actiuus aliquādo diſtinguitur 24
ab electione, aliquando nō diſtinguitur. Poteſt enim dupliciter fieri electio. Primo, determinando quidem certum medium, non tamen omnes circumſtantias in particulari, tanquā hic & nunc exequendas. Secundo cum tota determinatione in particulari. Si fiat priori modo, diſtinguitur ab vſu, quia ex vi talis electionis, potentiæ nō applicantur ad agendum. Si poſteriori, non diſtinguitur ab vſu, quia ex vi talis electionis, potentiæ applicātur ad agendum. Atque hæc ſufficiant de actibus à voluntate elicitis.

II. QVÆSTIO.

Quinam ſint actus à voluntate imperati?

1 HÆc quæſtio ſupponit dari aliquod imperium voluntatis, à quo actus dicantur imperati. Igitur primo quærendum eſt, quid ſit imperium voluntatis, & qui actus à voluntate imperentur? Secundo, an præter imperium voluntatis, detur etiam imperium intellectus, & in quo illud conſiſtat?

2 Prior quæſtio facilis eſt. Nam per imperium voluntatis nihil aliud intelligitur, quàm vſus actiuus (de quo iam dixi) quo voluntas applicat alias potentias ſibi ſubiectas ad operandũ. Eſt enim volitio, qua voluntas efficaciter vult, vt aliæ potentiæ operentur. Vnde ſequitur, omnes illos actus eſſe imperatos à voluntate, qui ab aliis potentiis, ex imperio voluntatis, eliciuntur.

3 Addo voluntatem non tantum aliis potentiis, ſed etiam ſibi ipſi imperare

rare poſſe; ac proinde, tã actus voluntatis, quàm aliarum potentiarum, dici poſſe imperatos. Quo ſenſu docent Theologi, vnam virtutẽ, vt v.g. charitatem aut obedientiam, imperare poſſe actus aliarum virtutum; quia nimirum voluntas poteſt ex motiuo vnius virtutis, elicere actum alterius virtutis. Duo tamen notanda ſunt. Vnum eſt, quod actus aliarum potentiarum, qui imperantur à voluntate, ſolum dicantur imperati reſpectu voluntatis, non autem eliciti. Nam eliciuntur ab aliis potentiis, ad imperium voluntatis. Actus autem voluntatis, qui imperantur à voluntate, non ſolum dicantur imperati, reſpectu voluntatis, ſed etiã eliciti. Nam ab ipſa voluntate imperantur & eliciuntur. Alterũ eſt, quod omnes omnino actus aliarum potentiarũ, quotquot liberi ſunt, fiant ex imperio voluntatis. Non .n. aliunde, quã à volũtatis imperio liberi eſſe poſſunt. Nã ſola voluntas eſt potentia libera. At nõ oẽs act⁹ voluntatis, quotquot liberi ſunt, fiunt ex imperio voluntatis. Nam

primus inter eos, qui liberi ſunt, non poteſt imperari à voluntate, quia alioqui ſupponeret actum imperij, qui etiam liber eſt, ac proinde non eſſet primus inter eos, qui liberi ſunt. Idem dico de ipſo imperio. Non enim imperatur à priori imperio, quia daretur progreſſus in infinitum.

4 Poſterior quæſtio, an ſcilicet præter imperium voluntatis, requiratur etiam imperium intellectus, difficilior eſt. Scotus putat ſufficere voluntatis imperium. Thomiſtæ requirunt aliud imperium intellectus, quod exprimitur hac voce, *Fac hoc*. Vt res clare intelligatur, notandum eſt, duplex eſſe imperium: Vnum, quo quis imperat aliis; quo pacto Rex imperat ſubditis: Alterum, quo quis imperat ſibi; quo pacto quilibet homo dicitur ſibi imperare, quando ex imperio ſuæ voluntatis aliquid facit. Hoc poſterius, de quo agimus, debet explicari per prius. Igitur in priori imperio, tres perſonæ ſpectandæ ſunt, nimirum Rex, conſiliarius, ſubditi. His correſpondent in poſteriori

poſteriori imperio, voluntas, intelle-ctus, aliæ potentiæ. Voluntas habet ſe inſtar Regis, cùm ſit Domina aliarum potentiarum. Intellectus eſt quaſi con ſiliarius, qui proponit & ſuadet volun-tati, quid faciendum, quid omittendum ſit. Aliæ potentiæ habent ſe per modum ſubditorum.

Cùm ergo quæritur, an præter vo- 5
luntatis imperium, requiratur etiam imperium intellectus, perinde eſt, ac ſi quæras, an præter imperium Regis, requiratur etiam imperium conſiliarii? Facilis reſponſio eſt. Non requiritur abſolutè, ſed tamen dari poteſt, & ſæpè expedit dari. Quod ſic oſtendo. Rex poteſt imperare ſuo cõſiliario in hunc modum; Si, audito & approbato tuo conſilio, animaduertes me remiſsiorẽ eſſe in executione apud ſubditos, do tibi poteſtatem, & ſimul mando, vt me moneas, excites, & impellas ad vrgendam efficaciter executionem. Sin per me ſatis ero promptus, nõ opus eſt iſta monitione. Igitur, ſi Rex, audito conſilio, efficaciter imperat ſubditis exe-

cutionem, ſufficit imperium Regis: ſi non efficaciter imperat, adhibendum eſt imperium conſiliarii, qui ipſum excitet & impellat, non quidem propria authoritate, quod non poteſt; ſed partim authoritate ab ipſo Rege accepta, partim rationibus, quibus perſuadeat, vrgendam eſſe executionem.

6 Simile eſt de voluntate, Intellectu, & aliis potentiis. Nam quando voluntas, audito conſilio & iudicio intellectus, eligit media ad aliquẽ finem obtinendum; ſi efficaciter illa eligit, ſtatim vrget executionem, nec opus eſt imperio intellectus: ſi inefficaciter, nõ vrget executionem, ſed imperat intellectui, vt ipſe eam incitet & impellat ad vrgendam executionem. Quod facit intellectus, hoc aut ſimili modo; *Fac hoc; vrge executionẽ; quid torpes? erit è re tua, ſi feceris; noli negligere occaſionem.*

7 Hinc ſequitur primo, aliter intellectum, aliter voluntatẽ imperare. Voluntas propria authoritate imperat, nec tantum aliis potentiis, ſed etiam intellectui & ſibi ipſi. Intellectus nec

propria

propria authoritate imperat, nec omnibus imperat, quibus voluntas, ſed ſoli voluntati, vt vrgeat executionem. Rurſum, voluntatis imperiũ conſiſtit in efficaci volitione; intellect⁹ imperiũ in quodam impulſu, ſuaſione, hortatu.

8 Secundo ſequitur, imperium intellectus dupliciter ſpectari poſſe. 1. quatenus eſt actus à voluntate imperatus; & ſic ſupponit imperium, ſeu actiuum vſum voluntatis. Nam ab illo debet imperari. 2. quatenus habet rationem imperii, reſpectu voluntatis; & ſic præcedit imperium ſeu actiuum vſum voluntatis, reſpectu aliarum potentiarũ. Vnde etiam patet, duplex imperium voluntatis diſtingui poſſe. Vnum, quo imperat intellectui, vt ipſe imperet & inſtiget voluntatem, ſi remiſſa ſit. Alterum, quo imperat aliis potentiis, vt executionem præſtent. Inter illa duo intercedit imperium intellectus.

Tertio ſequitur, imperiũ intellectus non eſſe ſimpliciter neceſſariũ. Nã ſicut voluntas poteſt applicare intellectũ ad imperandũ, ſine prçuio imperio 9

intellectus; ita poteſt applicare alias potentias ad executionem, ſine præuio imperio intellectus. Quæres, in quo caſu maximè neceſſarium ſit imperium intellectus? ſeu, in quo caſu voluntas maximè indigeat imperio intellectus? Reſpondeo. Tunc maximè indiget, quando eligit aliqua media, quæ ipſi quidem placent, ſed tamen habent annexas aliquas difficultates, quæ retardant ipſam ab vrgenda executione. Tunc enim vtile eſt, ſi intellectus hortetur voluntatem, & variis modis conetur perſuadere, vt alacriter pergat ad executionem, nec ob vllam moleſtiam patiatur ſe impediri. Quando autem eligit talia media, quæ & placent ipſi, & in quibus non experitur difficultatem, tunc ſponte vrget executionem, nec indiget monitione aut imperio intellectus. Hinc ſequitur, viros bonos, qui amant virtutem, maximè indigere hoc imperio, quia res difficiles aggrediuntur: impios vero, qui amant voluptates, non egere, quia ſponte amplectuntur ea, quæ carni grata ſunt.

III. QVÆ-

III. QVÆSTIO.

Vnde actus eliciti ſumant ſuam bonitatem & malitiam?

DVplex ſpectari poteſt bonitas in a- 1
ctu voluntatis elicito: vna naturalis; altera moralis, vt notat D. Thomas quæſt. 18. artic. 4. & Scotus in 2. d. 40. quæſt. 1. De morali hic agimus, & tria potiſſimum explicanda ſunt. Primo, quid ſit bonitas & malitia moralis, quæ eſt in actu voluntatis elicito. Secundo, vnde ſumenda ſit hæc bonitas & malitia. Tertio, quomodo hæc bonitas & malitia, quæ eſt in actu voluntatis, differat à bonitate & malitia, quæ eſt in obiecto. Nam non ſolum actus voluntatis eſt moraliter bonus aut malus, ſed etiam obiectum, circa quod verſatur, eſt moraliter honeſtum aut turpe.

Prima Concluſio. Bonitas moralis, 2
quæ eſt in actu voluntatis elicito, conſiſtit in integritate, ſeu aggregatione eorum omnium, quæ conueniunt a-

ctui ſecũdum rectam rationem, vt definit Scotus loco citato. Hoc ſenſu dixit D. Thomas quæſt. 18. art. 1. bonitatem actus nihil aliud eſſe, quam *plenitudinem eſſendi ipſius actus*, quam nos vocamus integritatem, ſeu aggregationem eorum omnium, quæ requiruntur in actu: Malitia moralis conſiſtit in defectu, priuatione, ſeu carentia illius integritatis. Nam ſi aliquid deſit actui ex iis, quæ ſecundum rectam rationem deberent illi conuenire, iam actus moraliter malus eſt. Si nihil deſit bonus eſt. Hoc ſenſu dixit Diuus Dionyſius, capite quarto, de diuinis nominibus, bonum eſſe ex integra cauſa; malum ex quouis defectu.

3 Secunda Concluſio. Bonitas & malitia moralis, quæ eſt in actu voluntatis, ſumi poteſt ex triplici capite. 1. Ex obiecto. 2. Ex circumſtantiis. 3. Ex fine extrinſeco. Ita Diuus Thomas quæſtione decima octaua, articulo quarto, & Scotus loco citato. Ratio eſt, quia bonitas conſiſtit in aggregatione eorum omnium, quæ requiruntur

runtur in actu ſecundum rectam rationem, vt iam dictum eſt: At recta ratio dictat, actum debere verſari circa honeſtum obiectum, cum honeſtis circumſtantiis, & propter honeſtum finem. Si vel in omnibus, vel in aliquo illorum ſit defectus, non erit actus moraliter bonus, ſed malus. Hinc ſolet diſtingui triplex bonitas in actu. Prima ex obiecto. Altera ex circumſtantiis. Tertia ex fine extrinſeco.

Tertia Concluſio. Bonitas & malitia moralis, quæ eſt in actu voluntatis elicito, ſolet duplici nomine appellari. 1. Bonitas & malitia actualis, quia ſcilicet reperitur in ipſo actu. 4
2. Bonitas & malitia formalis, quia actus ab eà formaliter dicitur bonus aut malus. Hæc bonitas & malitia actualis ſeu formalis, quæ eſt in actu, diſtinguitur à bonitate & malitia obiectiua, quæ eſt in obiecto. Primo, quia bonitas obiectiua conſiſtit in eo, vt obiectum ſit

res aliqua honeſta, & ſecũdum rectam rationem amabilis. Bonitas actualis in eo, vt actus verſetur circa obiectũ honeſtum, & ſecundum rectam rationem amabile. Secundo, bonitas obiectiua eſt prior bonitate actuali. Nam ideo actus bonus eſt, quia verſatur circa obiectum bonum.

4. QVÆSTIO.

Vnde actus imperati ſumant ſuam bonitatem & malitiam.

LOquor de illis actibus imperatis, qui non ſunt eliciti à voluntate, ſed ab aliis potentiis: & vocari ſolent actus exteriores, vt diſtinguantur ab elicitis, qui dicuntur interiores. Poſſunt autem dupliciter ſpectari. 1. Quatenus appetuntur & imperantur à voluntate; & ſic habent ſe, vt obiecta. 2. Qnatenus exercentur à ſuis potentiis; & ſic habent ſe, vt actus. Exemplo rem declarabo.

rabo. Externa actio homicidii poteſt 1. ſpectari, quatenus appetitur & imperatur à volũtate; & ſic eſt obiectum voluntatis. 2. Quatenus exercetur ab homine per potentiam executiuam; & ſic eſt actus potentiæ executiuæ. Priori modo ſpectatur, cum dico, *Petrus vult occidere hominem:* poſteriori, cum dico, *Petrus occidit hominem.* Hoc poſito, ſit.

Prima Concluſio. Si actus exterior ſpectetur priori modo, quatenus eſt obiectum actus interioris, ſic eſt bonus vel malus obiectiuè. Vel enim appeti poteſt ſecũdum rectam rationem vel non poteſt. Si poteſt, bonus eſt; ſi non poteſt, malus eſt. Porro hæc bonitas aut malitia conuenit actui exteriori per ſe, vt eſt prior actu interiori. Nam prius eſt, obiectum eſſe bonum vel malum, quam actum internum, quo illud obiectum appetitur, eſſe bonum vel malum.

Secunda Concluſio. Si actus exterior ſpectetur poſteriori modo, quatenus actus eſt, & verſatur in executione,

tione, tãquam effectus interioris actus ſic eſt bonus vel malus formaliter; non quidem intrinſeca denominatione à bonitate vel malitia ſibi inhærente, ſed extrinſeca, à bonitate vel malitia exiſtente in interiori actu voluntatis. Ita D. Thom. quæſt. 20. articul. 2. & 3. Et probatur, quia act⁹ exterior eo modo eſt bonus vel malus moraliter, quo eſt liber & voluntarius: ſed quod ſit liber & voluntarius, hoc habet ab actu interiori, à quo liberè imperatur: Ergo ab eodem habet, quod ſit bonus vel malus.

4 Ex his patet, bonitatem obiectiuam actus exterioris eſſe priorem bonitate formali actus interioris, iuxta primam concluſionem: bonitatem vero formalem actus exterioris eſſe poſteriorem bonitate formali actus interioris, iuxta ſecundam concluſionem. Vnde vlterius patet, actum interiorem habere ſuam bonitatem ab exteriori, tanquam ab obiecto; & viciſſim actum exteriorem habere ſuam bonitatem

ab

ab interiori, tanquam à cauſa efficiente, ſeu imperante.

---

5. QVÆSTIO.

Quomodo differant inter ſe, actio voluntaria & libera.

SVpra dixi, voluntatem dupliciter ſpectari poſſe. 1. Vt voluntas eſt. 2. Vt libera eſt. Priori modo, ſponte ſeu voluntariè agit, non coactè: poſteriori, liberè agit, ita vt poſſit non agere. Igitur actio voluntaria eſt, quæ elicitur à voluntate, quatenus ſponte & non coactè agit. Libera eſt, quæ elicitur à voluntate, quatenus liberè agit. Ad clariorem intelligentiam tria explicanda ſunt. 1. vnde nomẽ voluntarii deſumptum ſit. 2. quid ſit voluntarium. 3. quomodo differat à libero. Hinc facile conſtabit, quomodo differant inter ſe actio voluntaria & libera.

2 Prima Concluſio. Nomen voluntarii ſumptum eſt à voluntate propriè dicta, cuiuſmodi eſt in Deo, Angelis & hominibus. Vſus tamen obtinuit, vt tribuatur etiam appetitui ſenſitiuo; quia habet quandam ſimilitudinem cũ voluntate, vt notauit D. Thomas q. 6. articul. 1. ad 1. Nam ſicut voluntas fertur in obiectum prius cognitum, ita etiam appetitus ſenſitiuus. Hinc fit, vt voluntarium duobus modis ſumatur. 1. Strictè, pro eo, quod eſt à voluntate propriè dicta. 2. Latius pro eo, quod vel à voluntate eſt, vel ab appetitu ſenſitiuo; & ſic idem eſt, quod ſpontaneum, de quo agit Ariſtoteles, lib. 3. Ethic. cap. 1.

3 Secunda Concluſio. Voluntarium latè ſumptum eſt id, quod ex præuia cognitione ſponte fit. Vel, quod nec vi, nec ignorantia geritur. Vel, cuius principium eſt in operante, cũ cognitione eius, quod agitur. Nam hæc omnia idem ferè valent. Inuoluntarium eſt, quod non ſponte, ſed vi aut ignorantia geritur. Vel cuius principium non

non eſt in operante: Aut ſi eſt in operante, non eſt cum cognitione eius, quod agitur. Hinc patet, voluntarium diſtingui, tum à violento, tum à naturali. Nam violentum non eſt à principio intrinſeco. Naturale vero, tametſi eſt à principio intrinſeco, non tamen cum cognitione. Ex quo vlterius patet, motum fieri poſſe tribus modis. 1. à principio extrinſeco; & tunc dicitur violentus. 2. à principio intrinſeco, ſine cognitione; & tunc dicitur naturalis. 3. à principio intrinſeco, cum cognitione; & tunc dicitur voluntarius ſeu ſpontaneus.

Tertia Concluſio. Voluntarium 4
quatuor modis differt à libero. Primo, quia admittit neceſſitatem, quam liberum non admittit. Nam actio voluntaria diuidi poteſt in liberam & neceſſariam; non tanquam genus in ſuas ſpecies, ſed tanquam ſubiectum in duos modos accidentales. Omnis enim actio voluntatis, vel habet adiunctum modum libertatis, vel modum neceſſitatis; qui duo modi acci-

dentaliter ſe habent ad actum; & oriuntur vel ex parte obiecti, vel ex defectu cognitionis. Hinc oritur ſecunda differentia, quia voluntarium latius patet, quàm liberum. Nam omnes actiones voluntatis, ſunt voluntariæ, non tamen omnes ſunt liberæ. Multæ enim ſunt neceſſariæ, vt motus indeliberati, Amor beatorum erga Deum, & amor, quo Deus ſeipſum amat. Tertio differunt, quia habent rationem formalem diſtinctam. Nam ratio illa, quâ actiones ſunt voluntariæ, eſt quædam perfectio illis intrinſeca & eſſentialis: ratio vero, qua dicuntur liberæ, eſt denominatio extrinſeca, ſumpta à voluntate, quæ ratione ſuæ indifferentiæ ſic eas efficit, vt poſſit non efficere. Hinc ſequitur, actionem illam, quæ voluntaria eſt, non poſſe non eſſe voluntariam, quia ratio voluntarii eſt illi eſſentialis: actionem vero, quæ libera eſt, poſſe eſſe neceſſariam, quia ratio liberi eſt illi accidentalis. Exemplum habemus in Amore viæ & patriæ, qui

eſt

eſt idem ſpecie, & poteſt eſſe idem numero; & tamen in via eſt liber, & in patria neceſſarius. Quarto differunt, quia fieri poteſt, vt in vno & eodem actu, qui ſimul liber & voluntarius eſt, augeatur voluntarium, & minuatur liberum; vt quando aliquid agimus liberè & voluntariè, & inter agendum accedit motus delectationis 1 aut concupiſcentiæ. Tunc enim, quo vehementior eſt motus, eo voluntas magis trahitur & incitatur ad agendum; & ſic augetur voluntarium. Et tamen minuitur liberum, quia quo magis trahitur in vnam partem, eo minus libera & indifferens eſt in vtranque partem.

Vide infra cap. 8 quæſt. 2.

VI. QVÆSTIO.

An ſolæ actiones futuræ ſint liberæ, an etiam præſentes?

1 SEnſus eſt, an voluntas dicatur libera, reſpectu actionum futurarum tantum, an etiam reſpectu præſentium? Aliqui putant, liberam dici reſpectu futurarum, non præſentium, vt Magiſter in 2. diſt. 25. Ocham & Gabriel in 1. diſt. 38. Ratio eſt, quia futuras habet in ſua poteſtate, non autem præſentes. Nam eas, quæ adhuc futuræ ſunt, poteſt non elicere, ſi velit. At eas, quæ iam præſentes ſunt, non poteſt non elicere. Si enim non eliceret, præſentes non eſſent.

2 Aliqui diſtinguunt, aſſerentes voluntatem liberam eſſe, reſpectu actionum præſentium, quoad inchoationem, non tamen quoad continuationem, id eſt, voluntatem liberè inchoare actio-

re actionem præſentem, ſed inchoatam non poſſe intermittere, ſed neceſſario aliquamdiu continuare. Ita Gregorius Ariminenſis in 1. diſt. 39. Ratio eſt, quia actio non poteſt in eodem inſtanti, quo incipit, deſinere; alioqui ſimul eſſet & non eſſet, quæ eſt aperta contradictio. Nec poteſt deſinere in proximo inſtanti, quia non dantur duo inſtantia immediata, vt docent Philoſophi: Ergo neceſſe eſt, vt per aliquod tempus continuetur, & ſic non eſt libera quoad continuationem. Aliter ſentiunt Scotus & paſſim alii, vt iam videbimus. Sit ergo.

Prima Concluſio. Voluntas non tantum eſt libera reſpectu actionum futurarum, ſed etiam præſentium, id eſt, Voluntas in eo inſtanti temporis, quo aliquid vult, libera eſt ad illud volendum aut non volendum. Probatur 1. quia ſi actiones præſentes non eſſent liberæ, Deus non eſſet liber in agẽdo, cùm omnes ipſius actiones ſint præſentes. Nam omnes menſurantur æternitate, in qua non eſt præteritum 3

aut futurum. Loquor de actionibus Dei imanentibus, cuiuſmodi ſunt libera ipſius decreta. 2. quia Angeli in primo inſtanti ſuæ creationis meruerunt, vt eſt communis Theologorum ſententia, & concedit Ochamus: Ergo tunc habuerunt libertatem arbitrii, quia ſine libertate non poteſt eſſe meritum. Cùm ergo non habuerint libertatem, antequam crearentur, neceſſe eſt, vt habuerint in ipſo inſtanti ſuæ creationis. Dices, habuiſſe quidem in illo inſtanti libertatem, non tamen ad eliciendam actionem, ſed ad eandem cohibendam vel vlterius continuandam, & hoc ſatis eſſe, vt illa prima actio inſtantanea fuerit meritoria. Sed contra, quia etiam mali Angeli, qui poſt primum inſtans peccauerunt, in primo inſtanti meruerunt, vt concedit Ocham: At libertas cohibendi bonam actionem non potuit illis prodeſſe ad meritum, ſed potius obeſſe: Ergo in primo inſtanti debuerunt habere libertatē eliciendi actionem, & non ſolùm cohibendi.

Tertio probatur, quia ſi actiones, quando fiunt, nõ ſunt liberę, ergo nemo peccat, quãdo vult aliquid cõtra legẽ Dei, quia eo inſtanti, quo vult, nõ habet libertatẽ: at ſine libertate non eſt peccatũ. Dices, eum peccare, non quidẽ eo ipſo inſtanti, quo elicit actũ, ſed immediatè ante, cũ adhuc erat liber ad eliciendũ actũ peccati. Sed contra, quia ſi peccat immediatè ante, vel peccat omiſſione, vel cõmiſſione. Nõ omiſſione, quia nullũ actũ tenetur tunc elicere. Nec cõmiſſione, quia nullum actũ tunc elicit. Deinde, ſequeretur Angelos malos, ſi in primo inſtanti ſuæ creationis actum malum elicuiſſent, peccaſſe imẽdiatè ante illud inſtans, cùm nondũ creati eſſent, quod eſt abſurdũ. 4

Obiect. Omne quod eſt, dũ eſt, neceſſe eſt eſſe, vt docet Ariſtoteles li. 1. de Interpretatione cap. vltimo: Ergo actio, dum eſt præſens, neceſſario eſt præſens: Ergo tunc non eſt libera. Et confirmatur, quia fieri non poteſt, vt voluntas, in quo inſtanti vult, nõ velit; alioqui ſimul vellet & nõ vellet, quod 5

implicat. Reſpondeo. Ariſtoteles, loquitur de neceſſitate cõditionata, nõ abſoluta; quo pacto neceſſarium eſt hominem moueri, quando ambulat, quia poſito, quod ambulet, non poteſt non moueri. Abſolutè tamen poſſet non moueri, quia poſſet non ambulare. Eodem ergo modo, voluntas in quocunque inſtanti poteſt velle & non velle indifferenter: at poſito, quod actu velit, iam non poteſt non velle.

6 Dices; Ergo poſito, quod actu velit, iam non eſt libera pro illo inſtanti. Reſpondeo. Adhuc eſt libera. Quod ſic explico. Omnis cauſa ordine naturæ antecedit ſuum effectum, vt docent philoſophi. Et ratio eſt, quia effectus pendet à ſua cauſa, & illam ſupponit, non autem contra. Cùm ergo
7 actio voluntatis ſit effectus voluntatis, neceſſe eſt, vt voluntas ordine naturæ ſit prior ſua actione. Vnde prius eſt, voluntatem eſſe in quocunq; inſtanti temporis, quàm in eodem operari. Rurſum cùm voluntas ſit cauſa libera, in cuius poteſtate eſt velle &

non velle, neceſſe eſt, vt, in quocunq; temporis inſtanti exiſtat, in illo priori naturæ, quo antecedit ſuum actum, habeat in ſua poteſtate velle & non velle, quia in illo priori nondum ſe determinauit in alteram partem. Hoc ipſo vero, quod poſterius naturâ, in alteram ſe determinat, iam non poteſt in eodem temporis inſtanti in contrariam ſe determinare. Hinc ſequitur, voluntatem in eo inſtanti, quo aliquid vult, poſſe dici liberam & non liberam: libera dicitur, quatenus ordine naturæ præcedit ſuum actum: non libera, quatenus poſterius naturâ ſeſe iam determinauit ad agendum. Eodem modo, actio voluntatis, dum præſens eſt, dicitur libera & nõ libera: libera, quatenus liberè egreditur à voluntate, quia voluntas in illo eodem inſtanti, quo ſe determinauit ad agendum, poterat ſe determinare ad non agendum: non libera, quatenus iam egreſſa eſt à voluntate, & poſita extra ſuas cauſas. Hinc vlterius ſequitur, dictum Ariſtotelis dupliciter

intelligi poſſe. Nam id, quod fit, dum fit, dupliciter ſpectari poteſt. Primo ſecundum ſe, vt iam eſt extra ſuas cauſas; & ſic ipſum fieri tranſit in factum eſſe, nec poteſt non eſſe. Secundo, vt dicit ordinem ad ſuã cauſam, à qua fluit; & ſic poteſt non eſſe, quia ſi cauſa libera eſt, liberè fluit à ſua cauſa.

7 Secunda Concluſio. Voluntas non tantum libera eſt circa actiones pręſentes, vt iam probatum eſt; ſed etiam circa continuationem actionum præſentium. Eſt contra Ariminenſem. Et probatur, quia ſi actio neceſſario deberet continuari, & in ipſa continuatione nõ eſſet libertas, ſequeretur hominem per aliquod tempus bene agendo non mereri, & male agendo non peccare, quod abſurdum eſt. Nec obſtat ratio contraria. Nam in eodem inſtanti poteſt quidem aliquid incipere & deſinere, non tamen eſſe & non eſſe. Quæ enim incipiunt & deſinunt in eodẽ inſtanti, incipiunt in illo intrinſecè, & deſinũt in illo extrinſecè. Itaq; de illis nõ rectè dicitur, Hæc res nunc eſt, quia incipit eſſe, &

244

&c nunc non eſt, quia deſinit eſſe: ſed dicendum eſt; Hæc res nunc eſt, quia incipit eſſe, & immediatè poſt hoc non erit, quia deſinit eſſe.

CAPVT IV.

DE SVBIECTO LIBERI ARBITRII.

QVæritur 1. An Deus habeat liberum arbitrium. 2. An Angeli habeant. 3. An homo habuerit in ſtatu innocentiæ & naturæ integræ. 4. An iam habeat in ſtatu naturæ corruptæ, an vero per peccatum primi parẽtis amiſſum aut debilitatum ſit. Poterat etiam quæri, an Chriſtus habuerit liberum arbitrium in acceptanda paſſione ac morte, præſertim cũ habuerit præceptum de illa acceptanda, ideoque ad eam acceptandã fuerit determinatus & indifferens. Sed hæc difficultas tracta-

tractabitur cap. 5. q. 5. vbi quæritur, an vſus liberi arbitrii impediatur per præceptum ſuperioris.

I. QVÆSTIO.

An Deus habeat liberum arbitrium?

1 SVpra dictum eſt, ad liberum arbitrium conſtituendum requiri duplicẽ libertatem: vnam à coactione; alteram à neceſſitate. Eſt ergo quæſtio, an Deus, in ſuis actionibus, vtroque modo ſit liber? id eſt, an non ſolum ſponte & volũtariè agat (quæ eſt libertas à coactione) ſed etiam ita agat, vt poſſit non agere, aut ita velit vnum, vt poſſit velle alterum? (quæ eſt libertas à neceſſitate) Hanc poſteriorem libertatem aliqui negant in Deo, aſſerentes eum omnia, quæ facit, ex neceſſitate naturæ facere; nec aliud poſſe facere, quam quod facit. Ita ex philoſophis pu-

putantur ſenſiſſe Ariſtoteles & Auicenna: ex Chriſtianis, Petrus Abailardus & Ioannes VVicleff apud Thomā VValdēſem, lib. 1. doctrinalis fidei, cap. 10. Lutherus in aſſertione articuli 36. Bucerus in lib. de concordia doctrinæ cap. de libero arbitrio, Caluinus lib. 1. inſtit. cap. 16. §. 3.

Argumenta eorum ſunt potiſſimū duo. Vnum, quia volūtas Dei eſt idem cum eſſentia Dei: ſed eſſentia Dei eſt res planè neceſſaria, & nullo modo libera: ergo & voluntas. Alterum, quia libertas arbitrii repugnat attributis diuinis; quod ſic poteſt explicari. Libertas arbitrii conſiſtit in his. 1. Vt quis poſſit eandem rem nunc velle, nunc non velle. 2. Vt poſſit velle bonum & malum; ac proinde benè & malè agere. 3. vt poſſit minus bonū eligere, relicto maiori. 4. vt ſit indifferens ad agendum & non agendū. At Deus nihil horum poteſt. Non 1. quia cum ſit imūtabilis, non poteſt eandē rem nunc velle, nūc non velle. Sic n. mutaretur ipſius volū-

tas.

tas. Nec 2. quia cum ſit infinitè bonus & impeccabilis, non poteſt velle bonũ & malum, nec benè & malè agere. Nec 3. quia nihil poteſt velle, niſi ſecundum infinitam ſuam ſapientiam : at infinita ſapientia non iudicat minus bonum eligendum eſſe, relicto maiori. Nec 4. quia ab æterno decreuit omnia facere, quæ facturus eſt: Ergo non poteſt iam aliud facere, quã quod decreuit facere; alioqui decretum eſſet mutabile. Hæc argumenta infra diluemus. Nunc Catholicorum ſententia explicanda eſt. Sit ergo

Prima Concluſio. Deus in omni actione ſua liber eſt à coactione. In hoc omnes conueniunt, quotquot Deum agnoſcunt. Nam ſi Deus eſt, maiorem aut ſuperiorem non habet, à quo cogi poſſit: Et certum eſt, à ſuis creaturis cogi non poſſe, tum quia potentior illis eſt; tum quia nulla creatura poteſt quicquam facere, niſi Deus concurrat. At non concurrit cum creatura, vt ipſa cogat ſuum creatorem ad agendum. Rurſum, ſi Deus eſt,

miſer

miſer eſſe non poteſt : At miſer eſt, qui ab alio cogitur : cogi ergo non poteſt.

Secunda Concluſio. Deus in multis actionibus liber eſt à neceſſitate; non tamen in omnibus. De hac poſteriori parte non eſt difficultas, quia conſtat, Deum ſponte quidem & voluntariè, ſed tamen neceſſario quædam facere; quo pacto neceſſario ſe intelligit & amat; & Deus Pater neceſſario producit Filium; & Pater ac Filius neceſſario producunt Spiritum ſanctum. Prior pars probatur, quia quidquid Deus extra ſe facit circa productionẽ, & gubernationem creaturarum, hoc liberè facit, & ſine vlla neceſſitate, ita vt poſſit non facere, ſi vellet. Hoc tribus modis confirmari poteſt cõtra citatos authores. 1. ex ſcripturis. 2. ex Patribus. 3 rationibus. 4

Ex ſcripturis habemus duplicia teſtimonia. Quædam ſignificant Deum operari ex conſilio voluntatis, non ex neceſſitate; & facere, quæ vult & prout vult. Epheſ. 1. 11. *Qui operatur* 5

omnia

omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Et Pſalm. 113. 11. *Omnia quæcunq; voluit, fecit.* Et 1. Corinth. 12. 11. *Hæc omnia operatur vnus & idem Spiritus, diuidens ſingulis, prout vult.* Alia ſignificant, Deum multa poſſe facere, quæ non facit. Sapient. 11. 18. *Non enim impoſſibilis erat omnipotens manus tua, immittere illis multitudinem vrſorum*; Quod tamen non fecit. Et Matth. tertio, nono. *Potens eſt Deus de lapidibus iſtis ſuſcitare filios Abrahæ*; Quod etiam non fecit. Et Matth. 26. 53. *An putas, quia non poſſum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo pluſquam duodecim legiones Angelorum?* Nec hoc fecit.

6 Patres idem ſentiunt. Vt alios omittam, ſufficiat Auguſtinus, qui in Enchiridio capit. 95. ſic ait; *Tunc in clariſſima luce ſapientiæ videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifeſta cognitione videatur, quam certa & immutabilis, & efficaciſſima ſit voluntas Dei, quàm multa poſſit & non velit; nihil autem velit, quod non poſſit.* Et libro 13. de Trinitate, capite 18. dicit, Deum potuiſſe

potuiſſe efficere, ſi voluiſſet, vt Chriſtus aliunde ſumere carnem, quam ex poſteris Adæ; maluiſſe tamen ſic fieri. Et lib. de natura & gratia cap. 7. Chriſtum potuiſſe reſuſcitare Iudam à morte ſpirituali, ſicut reſuſcitauit Lazarum à morte corporali; nec tamen feciſſe. Et lib. de bono Perſeuerantiæ, cap. 8. & 9. Deum poſſe præſtare, vt omnes perſeuerent vſq; in finem; quod tamen non facit. Vide plura apud Bellarminum lib. 3. de gratia & libero arbitrio cap. 16.

Accedunt hæ rationes. Prima; Si Deus nihil liberè, ſed omnia ex neceſſitate faceret, fruſtra eſſent orationes noſtræ ad Deum, fruſtra vota & ſuſpiria. Item, nulla fierent miracula ſupra vel præter ordinem naturæ. Vtrunq; falſum eſt: Ergo & illud, ex quo ſequitur. Secunda; Deus eſt infinitæ virtutis ac potentiæ: ergo plura poteſt facere, quàm quæ facit: Ergo non neceſſario facit, quidquid facit. Et confirmatur exemplo. Hic mundus, quẽ Deus creauit, finitus eſt in ſubſtantia, 7

quantitate & qualitate. Vel ergo Deus potuit illum facere perfectiorem, vel non potuit. Si potuit, & non fecit, ergo plus potuit, quàm fecit. Si non potuit, ergo infinitæ virtutis non eſt. Tertia; Quando Deus ex nihilo creat Angelum vel animam rationalem, ſi id liberè non facit, debet eſſe aliqua neceſſitas, vel ex parte Dei, vel ex parte Angeli & animæ rationalis. Non ex parte Dei, quia Deus ante hunc mundum conditum, non creauit Angelum aut animam; & interea mutatus non eſt: ergo ſi tunc non erat in illo neceſſitas creandi, neq; nunc erit. Nec ex parte Angeli aut animæ, quia nec Angelus, nec anima, antequam creatur, poteſt Deo imponere neceſſitatem creandi. Nulla ergo apparet hic neceſſitas. Ergo tam Angelus, quàm anima liberè à Deo producitur. Quarta; Nemo poteſt ſuis viribus ſaluari, ſed opus eſt auxilio Dei; ſi ergo Deus neceſſario facit, quidquid facit, neceſſario etiam ſaluatur, quiſquis ſaluatur; & non poteſt non ſaluari. Hoc ab-

ſurdum eſt, & contra illud Rom. 9. 21. *An non habet poteſtatem figulus luti ex eadem maſſa facere aliud vas in honorem aliud in contumeliam?*

Nunc obiectiones diluendæ ſunt, 8
quas ſupra inſinuaui. Prima eſt; In Deo reipſa idem ſunt eſſe, poſſe, & operari, vt paſſim docent Theologi: Ergo velle Dei, eſt idem cum Eſſe Dei: ſed Eſſe Dei eſt neceſſarium, quia Deus non liberè aut contingenter, ſed neceſſario exiſtit: Ergo etiam velle Dei eſt neceſſarium: Ergo quidquid Deus vult, neceſſario vult. Reſpondeo. Hæc vltima conſequentia neganda eſt. Nam velle Dei, ſeu volitio diuina dupliciter ſpectari poteſt. 1. præciſè ſecundum entitatem ſuã realem & abſolutã; & ſic eſt idem planè, quod eſſentia & exiſtẽtia Dei: Et ſicut eſſentia & exiſtẽtia Dei eſt res neceſſaria; ſic etiã volitio Dei ſecundũ entitatẽ realem & abſolutã, eſt res neceſſaria. 2. ſpectari poteſt, quatenꝰ terminatur ad hoc vel illud obiectũ creatũ; & ſic eſt libera. Nã volitio Dei, quæ ſecundum

 ſe ne-

ſe neceſſaria eſt, liberè terminatur ad hanc vel illam creaturam producendam. Vnde hæc duo benè cohærent; Velle Dei eſt neceſſarium, &, Deus li-
8 berè vult creaturas. Et hæc conſequentia neganda eſt; Velle Dei eſt neceſſarium: Ergo quidquid Deus vult, neceſſario vult. De hac re plura dixi in prima parte Theologiæ Scholaſticæ, tractatu 1. cap. 11. quæſt. 3. & ſequentibus.

9 Secunda obiectio. Libertas arbitrii in eo conſiſtit, vt quis poſsit eandem rem nunc velle, nunc non velle. At hoc repugnat immutabilitati Dei. Nam ſi Deus eandem rem nunc vellet, nunc non vellet, iam ipſius voluntas mutaretur. Reſpondeo. Libertas arbitrii non conſiſtit in eo, vt quis diuerſo tempore eandem rem velit & non velit, quaſi neceſſe ſit, actum voluntatis, qui prius erat, poſtea mutari (hæc enim eſt quædam imperfectio liberi arbitrii, quæ locum habet in homine, qui mutabilis eſt, non autem in Deo, qui immutabilis eſt) ſed in eo conſiſtit,

conſiſtit, vt eandem rem poſſis velle & non velle, ſiue id fiat cum aliqua mutatione, vt ſæpè fit in nobis, qui ſumus inſtabiles & mutabiles; ſiue ſine mutatione, vt fit in Deo, qui eſt conſtans & immutabilis. Nam Deus ab æterno voluit creare mundum, & ita voluit, vt eodem inſtanti æternitatis potuiſſet non velle, ſi libuiſſet. Poſtea tamen non mutauit voluntatem, ſed conſtans in ea manſit.

Tertia Obiectio. Libertas arbitrii 10
in eo conſiſtit, vt quis poſsit velle bonum & malum, benè & malè agere: Hoc Deus non poteſt: ergo non habet liberum arbitrium. Reſpondeo. Libertas arbitrii, vt ſupra dixi, duplex eſt: Vna quoad exercitium actus, quæ conſiſtit in eo, vt poſſis velle & nō velle, de qua egimus in præcedenti obiectione: Altera quoad ſpeciem actus, quæ conſiſtit in eo, vt ex multis poſſis hoc aut illud eligere, de qua hic agimus. Hæc autem libertas conuenit Deo, quia ex multis poteſt hoc aut illud eligere, ſicuti vult; tametſi non

poſſit malum aut turpe eligere. Hæc enim eſt imperfectio libertatis, quæ in nobis locum habet, non in Deo.

11 Quarta Obiectio. Libertas arbitrii in eo conſiſtit, vt poſſis eligere minus bonum, relicto maiori: Hoc Deus nõ poteſt, quia ipſe nihil eligit, niſi quod infinita ipſius ſapientia dictat eligendum: at illa non dictat, eligendum eſſe minus bonum, relicto maiori: ergo Deus non poteſt eligere minus bonũ, relicto maiori. Reſpondeo. Etiã Deus poteſt velle minus bonum, relicto maiori, ſi ſermo ſit de bono creato. Quo pacto voluit hunc mundum creare, cum potuiſſet creare perfectiorem, ſi voluiſſet. Nec hoc eſt contra ipſius ſapientiam. Nam licet ſapientia non dictet, eligendum eſſe minus bonum, relicto maiori, quando illud maius, vel eſt neceſſarium eligenti, vel magis vtile ad finem aliquem obtinendum; dictat tamen, vt ex iis bonis, quæ eligenti nec neceſſaria, nec vtilia ſunt, ſed indifferentia (qualia ſunt omnia bona creata reſpectu Dei) poſſit eligere, q; vult.

vult. Vbi notandum eſt diſcrimen inter Deũ & hominem. Nam homo poteſt dupliciter deficere, quando eligit minus bonum, relicto maiori. 1. in electione finis; vt ſi relicto Deo, præferat creaturã. Quæ tamen propriè non eſt electio, ſed intẽtio. 2. in electione mediorũ; vt ſi relicto vtiliori medio, eligat minus vtile. Et hæc propriè eſt electio. Deus neutrum poteſt facere. Nõ prius; quia non poteſt relicto infinito ac increato bono, pręferre bonũ creatum & finitum. Nam ipſemet eſt bonũ infinitum & increatum: Vult autẽ ſeipſũ neceſſario. Nec poſterius, quia Deus non habet finem extra ſe, quem poſſit obtinere per media; ac proinde, reſpectu Dei, non dantur media, quorum vnum ſit altero vtilius ad finẽ obtinendũ. Poteſt tamen ipſe nobis præſcribere finẽ, & ordinare media, quib⁹ illũ aſſequamur. Sed neq; hic deficit. Nam præſcribit nobis finem optimũ & præſtantiſſimum, qui eſſe poteſt; nempe ſeipſum, qui eſt infinitè bonus. Ordinat autem varia media,

quorum alia vult eſſe ſimpliciter neceſſaria ad finem obtinendum; alia nō quidem neceſſaria, ſed tamen vtilia: Et inter illa, alia huic, alia iſti magis aut minus accommodata. In quo maximè elucet ipſius ſapientia.

12 Quinta Obiectio. Libertas arbitrii in eo conſiſtit, vt quis ſit indifferens ad agendum & non agendum: At Deus non eſt indifferens, quia ab æterno determinauit ſe in alteram partem. Reſpondeo. Deus ab æterno fuit indifferens ad creandum & non creandum hunc mundum, & ſeipſum liberè in alteram partem determinauit. Facta hac libera determinatione, non mutat voluntatem, ſed conſtanter in ea perſiſtit. Hæc conſtantia non tollit libertatem, ſed eam præſupponit.

II. QVÆSTIO.

An Angeli habeant liberum arbitrium.

QVI concedunt Deum & homines habere liberum arbitrium, non negant de Angelis. Vna tamen dif-ficultas eſt propter D. Thomam, qui in 1. part. quæſt. 64. art. 2. docet; Ange-los, tam bonos, quàm malos, liberos eſſe ante electionem, ita vt poſſint eli-gere hoc aut illud, bonum aut malum, prout voluerint; ſed poſt electionem non eſſe amplius liberos, ſed fixè ac im-mobiliter adhærere illi, quod ſemel e-legerint, ſiue illud bonum, ſiue malum ſit. Hinc factum eſſe, vt Angeli boni, quia ſemel bonũ elegerunt, confirmati ſint in bono; mali vero quia ſemel malũ elegerunt, obſtinati ſint in malo: Nec amplius liberũ illis eſſe, vt mutẽt volũ-tatem: Et hoc ex natura ſua ipſis cõue-nire. Idẽ ſentiunt Caietanus, Capreolus & Ferrarienſis. Ratio eſt, quia voluntas mouetur ab intellectu: Ergo electio

voluntatis non mutatur, niſi mutato iudicio intellectus: ſed intellectus Angeli eſt immutabilis in iudicando: ergò & volũtas in eligẽdo. Minor probatur, quia quidquid intellectus iudicat ex ſimplici apprehenſiõne & ſine diſcurſu, hoc fixè & imobiliter iudicat. Hoc patet in nobis, quia nunquam mutamus iudicium circa prima principia, eo quod ſine diſcurſu ea apprehendamus, & vera iudicemus. At intellectus Angelicus iudicat omnia ſine diſcurſu: ergo nunquam mutat iudiciũ. Cõtrarium docent Scotus, Durandus, Bonauentura, Richardus, Gregorius, Gabriel, & Maior in 2.d.7.

2 Prima Concluſio. Iudicium Angeli non eſt ſemper fixum & immobile, ſed duobus modis mutari poteſt. Primo, facta mutatione in obiecto. Nam res, quæ antea erat vtilis ad aliquem finem obtinendum, poſtea poteſt fieri inutilis; ac proinde, qui prius iudicauit illam eſſe vtilem, poſtea iudicabit eſſe inutilem. Secundo, propter nouam diſpoſitionem iudicantis. Fieri enim

poteſt,

poteſt, vt Angelus iudicet aliquid eſſe appetendum; quod tamen iudicaret non appetendum, ſi aduerteret ad omnes circumſtantias: Ergo fieri poteſt vt re melius conſiderata ſecundum ſuas circumſtantias, incipiat aliter de ipſa iudicare.

Secunda Concluſio. Electio Angeli poteſt etiam duobus modis mutari. 3
Primo, facta mutatione iudicii, iuxta præcedentem concluſionem. Hoc modo dæmon aliquãdo appetijt mortem Chriſti, quam tamen poſtea voluit impedire, re melius conſiderata. Secundo ex mera libertate voluntatis, ſine mutatione iudicij. Ratio eſt, quia voluntas eſt potentia formaliter libera: Ergo poſitis omnibus ad agendum requiſitis, poteſt agere & non agere: Ergo poſito quocunque iudicio, nõ neceſſitatur ad agendum: ergo ſemper poteſt mutare electionẽ. Confirmatur 1. quia ſi iudicium de obiecto non neceſſitat voluntatem ad eligendum, non poteſt etiam neceſſitare ad perſeuerandum in electione. 2. Quia

fieri

fieri poteſt, vt intellectus proponat voluntati duo obiecta, quorum vnum iudicet eſſe honeſtum; & alterum delectabile. Ergo ſicut voluntas Angeli poteſt eligere bonum delectabile, relicto honeſto; ita ſtante eodem iudicio, poteſt eligere honeſtum, relicto delectabili. 3. Quia nullum eſt bonum creatum, in quo præter rationem boni, non appareat aliqua ratio mali: ergo voluntas poteſt illud eligere propter rationem boni, & iterum reſpuere propter rationem mali.

4 Ratio in contrarium allata nihil efficit. Imo ſeipſam deſtruit. Primo, quia ſi iudicium Angeli ſemper eſt immutabile, & voluntas neceſſario illud ſequitur; neceſſe eſt, Angelum nec ante, nec poſt electionem eſſe liberum in eligendo, quod eſt contra D. Thomam, qui cōcedit liberum eſſe ante electionem. Sequela patet, quia intellectus Angeli & ante & poſt electionem, eſt immutabilis in iudicando, vt D. Thom. ſupponit: ſi ergo voluntas, & ante, & poſt electionem; debet ſequi intellectum,

nec

nec ante, nec poſt electionem poteſt eſſe libera. Secundò, ſi Angeli ita iudicant de rebus eligendis, ſicut nos iudicamus de primis principiis, vt ratio illa inſinuat, neceſſe eſt, omnes Angelos eodem modo iudicare de rebus eligẽdis, ſicut nos eodem modo iudicamus de primis principiis. Omnes enim iudicamus prima principia eſſe vera; & quod vnus iudicat verum, alter non iudicat falſum. At Angeli non eodem modo iudicarunt de rebus eligendis, quia alii iudicabant Deo adhærendum eſſe, alii non Deo, ſed Lucifero adhęrendum. Non ergo eodem modo iudicarunt de rebus eligendis, quo nos iudicamus de primis principiis.

3. Quæ-

III. QVÆSTIO.

An homo habuerit liberum arbitrium in ſtatu innocentiæ.

1 VT hæc quæſtio, ſicut & ſequẽs, facilius intelligatur, notandũ eſt hominẽ ſpectari poſſe in quadruplici ſtatu. Primo, in ſtatu puræ naturæ, in quo nec gratia, nec peccatum originale locum habet, ſed natura humana ſecundum ſe ſpectata. Hunc ſtatum nunquã habuit homo, nec habiturus eſt. Secũdo, in ſtatu innocentiæ, in quo primus parens cum iuſtitia originali fuit conſtitutus, antequam peccaret. Tertio, in ſtatu naturæ lapſæ per peccatum primi parentis, ante gratiam recuperatam. Quarto in ſtatu naturæ lapſæ, poſt recuperaram gratiam.

2 Catholici *& pleriq; Caluiniſtæ*, diſtinguunt hos omnes ſtatus. Lutherani pri-

primum & ſecundũ confundunt, quia docent primos parentes non habuiſſe vlla dona ſupernaturalia, ſed fuiſſe cõditos in puris naturalibus. Philoſophi gentiles nullam planè diſtinctionem admittunt, quia neq; agnoſcunt gratiam, in qua conditi ſunt primi parentes, nec peccatum originale, in quo poſteri Adæ naſcuntur; ſed putant omnes homines naſci in puris naturalibus. Idem ferè ſentiunt Pelagiani, qui ante Lutheranos docuerunt, primos parentes non habuiſſe, niſi dona naturalia; & cum Philoſophis docent, nullum eſſe peccatum originale.

Prima concluſio. Homo in ſtatu innocentiæ habuit liberum arbitrium, id eſt, habuit voluntatẽ liberam à coactione & neceſſitate. In hoc conueniunt Lutherani & Caluiniſtæ cum Catholicis. Et probatur primo, ex illo Eccleſ. 15.14. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilij ſui.* Quod de primo parente in ſtatu innocentiæ intelligendum eſt. Secundo, quia libertas arbitrii eſt donum naturale, quod

haberet

haberet homo, ſi in puris naturalibus conderetur: at dona naturalia in ſtatu innocentiæ fuerunt integra, vt omnes fatentur; tametſi aliqui addant, fuiſſe ornatũ donis ſupernaturalibus, vt Catholici & Caluiniſtæ; alii id negent, vt Lutherani & Pelagiani. Omnes tamen admittunt libertatem arbitrii in illo ſtatu.

4 Secunda Concluſio. Homo in ſtatu innocentię habuit vſum liberi arbitrii, non ſolum in actionibus naturalibus, ſed etiam in ſupernaturalibus. Ita ſentiunt Catholici, & quotquot docent hominem in illo ſtatu habuiſſe, non
5 ſolum dona naturalia, ſed etiam ſupernaturalia. Nam ſi habuit ſupernaturalia potuit illis vti, non minus, quam naturalibus. Sicut ergo potuit ambulare, ſedere loqui, & ſeruare legem naturæ; ita potuit credere, ſperare, diligere, & ſeruare præcepta ſupernaturalia. Nam dona ſupernaturalia non minorem vim habent ad producendos actus ſupernaturales, quàm naturalia ad producendos naturales.

Rur-

Rurſum, ſicut potuit non ambulare, non ſedere, non loqui, non ſeruare legem naturæ; ſic potuit non credere, non ſperare, non diligere, non ſeruare præcepta ſupernaturalia. Nam voluntas ipſius tam fuit libera in vſu donorum ſupernaturalium, quàm naturalium; alioqui fruſtra fuiſſent illi data præcepta ſupernaturalia. Hanc concluſionem ex vna parte negarent Lutherani, qui putant hominem in ſtatu innocentiæ non habuiſſe dona ſupernaturalia. Illi enim dicerent, habuiſſe quidem vſum liberi arbitrii in naturalibus, non tamen in ſupernaturalibus.

IV. QVÆSTIO.

An homo iam in ſtatu naturæ corruptæ habeat liberum arbitrium?

HIc duæ quæſtiones diſputari poſſunt. Vna, an liberum arbitrium, 1

quod in ſtatu innocentiæ fuit ſaluum & integrum, per peccatum primi parentis penitus amiſſum ſit? Altera, ſi penitus amiſſum non eſt, an ſaltem læſum aut diminutum ſit?

2 Circa priorem, Lutherani & Caluiniſtæ ſic ſentiunt. Primo, liberum arbitrium penitus ſublatum eſſe per peccatum primi parentis. Secundo, nomen liberi arbitrii non eſſe tolerandum, ſed potius vocandum eſſe ſeruum arbitrium. Ita Lutherus in libro quodam contra Eraſmum edito, quem inſcripſit, *De ſeruo arbitrio.* Et in aſſertione articuli 36. vbi dicit liberum arbitrium eſſe figmentum in rebus, & titulum ſine re, neq; dubium eſſe, quin nomen liberi arbitrii à Satana inuentum ſit. Et Caluinus lib. 2. inſtit. cap. 2. §. 4. vbi dicit ſe optare, vt tollatur omnino de medio nomen liberi arbitrii. Contra hos extat canon in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. qui ſic habet; *Si quis liberum hominis arbitrium, poſt Adæ peccatum, amiſſum & extinctum eſſe dixerit, aut rem eſſe de ſolo titulo,*

tulo, imò titulum ſine re; figmentum denique à Satana inuectum in Eccleſiam, anathema ſit.

Circa poſteriorem quæſtionem, difficultas eſt propter antiquos Theologos, qui videntur ſignificare liberum arbitrium læſum & diminutum eſſe. Aiunt enim naturam noſtram, per peccatum primi parentis, eſſe corruptam, deprauatam, ſpoliatam, fractam, infirmatam, debilitatam. Quibus fauet Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. capit. 1. cùm dicit, liberum arbitrium non quidem *extinctum eſſe; ſed tamen viribus attenuatum & inclinatum.* 3

Prima Concluſio. Homo in ſtatu naturæ lapſæ, ante recuperatam gratiam, retinet liberum arbitrium in actionibus naturalibus, neque illud per peccatum primi parentis amiſſum eſt. Hoc, ſalua experientia, negari non poteſt. Nam quiſq; in ſe experitur, quod pro arbitratu ſuo 4

poſſit ſurgere aut ſedere, ambulare aut quieſcere, tacere aut loqui, emere aut non emere. Hæc experientia tam certa eſt, vt non ſit opus alio argumento ad probandam arbitrii noſtri libertatem. Vnde rectè dixit Scotus in 1. diſt. 39. non rationibus, ſed cruciatibus agendum eſſe contra negantes liberum arbitrium. Tamdiu enim verberibus pulſandi eſſent, donec confiterentur, in noſtra poteſtate eſſe, eos non amplius pulſare. Quod ſi conquererentur, iniuriam ſibi fieri, reſpondendum eſſet; Quid de nobis conquerimini? Vos ipſi aſſeritis, non eſſe in noſtra poteſtate, ceſſare à verberando.

5 Accedit conſenſus totius orbis; quia nulla fuit vnquam reſpublica, nullum regnum aut imperium, quod non habuerit publicum conſilium, Magiſtratus, leges, pœnas & præmia; quæ omnia ſuperuacanea eſſent, ſi homines non haberent liberum arbitrium. Imo, ſublato libero arbitrio, peccatum tolli neceſſe eſt. Rectè enim docet

docet Auguſtinus in lib. de vera religione, cap. 14. tam certum & omnibus manifeſtum eſſe; neminem peccare in eo, quod neceſſitate facit, *ut nulli hic Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba diſſentiat.* Et in libro de duabus animabus contra Manichæos, capit. 11. ſic ſcribit; *Nonne hoc cantant & in montibus paſtores, & in theatris poëtæ, & indocti in circulis, & Docti in bibliothecis, & Magiſtri in ſcholis, & antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?*

Secunda Concluſio. Homo in 6
ſtatu naturæ lapſæ, poſt recuperatam gratiam, retinet liberum arbitrium, non ſolum in actionibus naturalibus (de quibus certum eſt ex præcedenti concluſione) ſed etiam in ſupernaturalibus, de quibus potiſſimum nunc ago. Hæc concluſio poteſt 2. modis intelligi. Primo, de homine peccatore, qui tantum recuperat gratiam actualem, quâ excitatur à DEO ad ſupernaturales actus fidei, ſpei, charitatis & pœnitentiæ. Secundo,

cundo, de homine iuſto, qui non ſolum recuperat gratiam actualem, ſed etiam habitualem, qua formaliter eſt iuſtus & ſanctus coram Deo. De vtroque vera eſt concluſio. Et probatur 1. ex variis ſcripturæ teſtimoniis, quorum aliqua de peccatore, aliqua de iuſto intelligi debent. Nam Geneſ. 4. 7. dixit Dominus ad Cain; *Nonne, ſi benè egeris, recipies, ſin autem male, ſtatim in foribus peccatum tuum aderit? ſub te erit appetitus eius* (peccati ſcilicet) *& tu dominaberis illius* (appetitus ſcilicet, quo ad peccatum propendes & alliceris.) Et Deuteron. 30. 15. *Conſidera, quod hodie propoſuerim in conſpectu tuo vitam & bonum, & è contrario, mortem & malum &c.* Et infra; *Teſtes inuoco hodie cælum & terram, quod propoſuerim vobis vitam & mortem, benedictionem & maledictionem. Elige ergo vitam, vt viuas, & diligas Dominum Deum tuum.* Et Ioſue 24. 15. *Sin autem malum vobis videtur, vt Domino ſeruiatis, optio vobis datur: eligite hodie, quod placet.* Et 2. Reg.

24.12. *Trium tibi datur optio; elige vnum, quod volueris ex his, vt faciam tibi.* Et Eccleſiaſtici 31. 10. *Erit illi gloria æterna, qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus; facere mala, & non fecit.* Et Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata.*

Secundo probatur ratione, quia 7.
vſus liberi arbitrii conſiſtit in eo, vt poſſis operari & non operari, prout volueris: at homo, qui accipit gratiam excitantem à Deo, poteſt cum ea operari & non operari, prout voluerit: Ergo habet vſum liberi arbitrii in actionibus ſupernaturalibus. Prior pars minoris eſt certa, quia Deus non alio fine offert homini gratiã excitantem, quàm vt operetur: Ergo quando excitatur à Deo, poteſt operari, ſi velit; alioqui fruſtra excitaretur. Poſterior probatur, quia Iudæi ſæpè fuerunt excitati à Deo, & tamen non ſunt cooperati, iuxta illud Actor. 7. 51. *Vos ſemper Spiritui ſancto reſiſtitis.* De qua re plura dicemus capit. ſequenti quæſtione 2.

Et hæc ſufficiant contra hæreticos, qui putant liberum arbitrium penitus ſublatum eſſe per peccatum primi parentis. Deinceps videndum eſt, an ſaltem læſum aut imminutum ſit.

8 Tertia Concluſio. Vis liberi arbitrii tanta nunc eſt, quanta eſſet in puris naturalibus; ac proinde liberum arbitrium per peccatum primi parentis, non eſt læſum aut diminutum, quoad vires naturales. Eſt communis Theologorum ſententia. Et probatur 1. ex D. Dionyſio, quia tam in Angelis, quàm in hominibus, naturalia manſerunt integra, & ſola ſupernaturalia ac gratuita per peccatum ablata ſunt. Secundo, quia nunc poſſumus ea omnia præſtare ex noſtro arbitrio, quæ poſſemus præſtare in puris naturalibus: Ergo nunc tanta eſt vis liberi arbitrii, quanta tunc eſſet. Antecedens patet, quia poſſumus nunc pro arbitrio ambulare, ſedere, loqui, emere, vendere, agrum colere, ſtudere, arma gerere, non minus, quàm ſi eſſemus in ſtatu puræ naturæ. Et genera-

generatim loquendo; poſſumus nunc ea omnia facere in ſtatu naturæ corruptæ, quæ poſſunt fieri ſine donis ſupernaturalibus: at in ſtatu puræ naturæ non poſſemus plura præſtare.

Dices; Sæpè fit, vt homo ſit immerſus multis flagitiis, & variis tentationibus à dæmone impugnetur, ac proinde non poſſit tam multa bona præſtare, quã ſi eſſet in puris naturalibus ſine vllo peccato. Reſpondeo. Ita eſt. Hinc tamen non ſequitur, liberum arbitriũ vi ſolius peccati originalis diminutum eſſe, quoad ſua naturalia; ſed ſolum, vſum ipſius interdum poſſe aliquo modo impediri ab extrinſeco, quod non negamus. 9

Quarta concluſio. Vis liberi arbitrii non eſt nunc tanta, quanta fuit in ſtatu innocentiæ; & hoc ſenſu dici poteſt, liberum arbitrium per peccatum primi parentis eſſe læſum ac diminutum. Eſt contra Pelagianos. Et probatur, quia homo per peccatum primi parentis amiſit multa ſubſidia ſupernaturalia, quæ habebat in ſtatu innocen- 10

tiæ. Tunc enim habebat gratiam & iuſtitiã originalem, aliaq; dona gratuita, quibus multa poterat præſtare, quæ iam non poteſt. Et iuxta hanc concluſionem intelligi debet Concilium Tridentinum, quando dicit liberum arbitrium viribus attenuatum & inclinatum eſſe. Item Theologi cum aſſerunt, naturam noſtram eſſe corruptam & deprauatam. Nam illa verba poſſunt habere duplicem ſenſum. Vnus eſt, qui primo occurrit, ipſam naturam fuiſſe propriè corruptam, & in ſuis naturalibus facultatibus accepiſſe aliquod vulnus. Hic eſt ſenſus hæreticorum. Alter eſt, naturam noſtram, non ipſam in ſe eſſe corruptam, nec in ſuis naturalibus, ſed ſpoliatam eſſe donis ſupernaturalibus, quibus ornata erat in ſtatu innocentię. Et quia illis donis poterat multa præſtare, quæ ipſa per ſe non poteſt, ideo dicitur attenuata, fracta, debilitata. Hic ſenſus eſt Catholicorum.

11 Quinta Concluſio. Nomē liberi arbitrii retinendum eſt, & perperam faciunt aduerſarii, qui nomen ſerui arbi-

trii introducũr. Sequitur ex dictis, quia ſi libertas ſublata non eſt, non debet etiam tolli nomẽ libertatis. Deinde, quia Apoſtolus 1. Timoth. 6. 20. ſerio hortatur, vt fugiamus vocum nouitates: At nomen *ſerui arbitrij* eſt planè nouũ neq; vnquam auditum fuit in Eccleſia per mille & quingentos annos, vt fatetur Caluinus, lib. 2. inſt. cap. 2. §. 4. his verbis; *ſemper apud Latinos liberi arbitrij nomẽ extitit.* Magna ergo temeritas eſt, nunc demum abolere velle vocabulum, quod aduerſario teſte, ſemper fuit vſurpatum.

Duo obiici ſolent. 1. quod nomen liberi arbitrii ſumptũ ſit à philoſophis. 2. quod nuſquam reperiatur in ſcriptura. Reſpondeo. 1. vtrumq; retorqueri poteſt. 1. quia nomen ſerui arbitrii ſumptum eſt à profugo monacho. 2. quia nuſquam reperitur in ſcripturà. Imo apud nullum probum authorẽ. Addo 1. mirum non eſſe, ſi Eccleſia accipiat aliquas voces à Philoſophis, cum etiam ſcriptura multas acceperit à poëtis, vt Arcturi, Orionis, & Pleiadũ, vt patet ex 12

libro Iob, cap.37. &38. & ex Prophetia Amos, cap.5. Deinde, illas duas voces, *liberum arbitrium*, non quidem ſimul iunctas quoad ſonum, ſed tamen alteram cum alterius periphraſi in ſcriptura reperiri, vt Num.30.14. *In arbitrio viri erit, vt faciat, ſiue non faciat.* Nam habere arbitrium faciendi aut non faciendi, nihil aliud eſt, quã habere arbitrium liberum ad vtrumlibet.

Diluuntur obiectiones contra liberum arbitrium.

13 Oſtendi hactenus, liberum arbitrium, tametſi per peccatum primi parentis, donis ſupernaturalibus ſpoliatum ſit; non tamen ablatum aut læſum eſſe, quoad vires naturales. Nunc obiectiones Lutheranorum & Caluiniſtarum diluendæ ſunt.

14 Prima obiectio. Scriptura dicit nos nihil, Deum omnia facere: ergo non habemus liberum arbitrium. Antecedens patet ex illo Iſa.26.12. *Omnia opera noſtra operatus es Domine.* Et 1. Corinth.

12. 6. *Deus operatur omnia in omnibus.* Et Epheſ. 1. 11. *Qui operatur omnia ſecundũ conſilium voluntatis ſuæ.* Reſpondeo. Quod ad rem attinet, Deus quidem omnia facit, ſed tamen non ſequitur, nos nihil facere. Dicitur enim Deus omnia facere, quatenus per concurſum ſuum generalem ad omnes actiones noſtas conc urrit, & nobiſcum operatur. Hic autem concurſus non impedit, ſed adiuuat libertatem arbitrii. Quod attinet ad teſtimonia ſcripturæ, nihil ad propoſitum faciũt. Non enim intelligenda ſunt de operibus noſtri arbitrii, de quibus hic agimus, ſed de operibus Dei, quæ à noſtro arbitrio non pendent. Nã Iſaias loquitur de miraculis Dei. Sic enim ait; *Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera noſtra operatus es nobis*, id eſt, Domine, qui tam potens es, vt operatus fueris omnia miracula quæ apud nos contigerunt, poteris etiam dare pacem, ſi voles. Ita Cyrillus explicat. Porro Apoſtolus ad Corinthios, loquitur de Prophetia, diſcretione ſpirituum, & ſimilibus donis gra-

tuitis, quæ Deꝰ in nobis operatur. Verba eius ſunt hæc; *Alij quidem datur ſermo ſapientiæ; alij ſermo ſcientiæ; alij gratia ſanitatum; alij operatio virtutum; alij Prophetia; alij diſcretio ſpirituum; alij genera linguarum; alij interpretatio ſermonum.* Et mox ſequitur. *Hæc autem omnia operatur vnus atque idem Spiritus, diuidens ſingulis, prout vult.* Ad Epheſios autem, loquitur de negotio vocationis & prædeſtinationis quod dicit pendere ex conſilio voluntatis Dei. At ex his teſtimoniis non ſequitur, nos non habere liberum arbitrium. Niſi fortè ſic velis argumentari; Deus facit miracula, & diſtribuit dona gratuita, & in negotio vocationis operatur ex conſilio, & non temerè aut ex neceſſitate: Ergo nos non habemus liberum arbitrium. Nihil ineptius.

15 Secunda obiectio. Scriptura dicit, neq; nos, neq; cõſilia noſtra eſſe in noſtra poteſtate: Ergo non habemus liberum arbitrium. Antecedens patet ex illo Ieremiæ 10. 23. *Scio Domine, quia*

 262

non eſt hominis via eius; nec viri eſt, vt ambulet & dirigat greſſus ſuos. Et Prou. 16. 9. *Cor hominis diſponit viam ſuam, ſed Domini eſt dirigere greſſus eius.* Et Prou. 20. 24. *A Domino diriguntur greſſus viri: quis autem hominum intelligere poteſt viam ſuam?*

Reſpond. Noſtra quidem conſilia ſunt in noſtra poteſtate, non tamen ſemper executio conſiliorum; quia ſæpè fit, vt liberè aliquid ſtatuamus ac decernamus, & tamen ab alio impediamur in executione, ſalua interim libertate arbitrii. Et hoc eſt, quod dicit Ieremias, non eſſe in poteſtate hominis viam eius, quia quamuis ipſe maturè deliberet, concludat & proponat, quid agendũ ſit, tamen progreſſus & executio negotii nõ eſt ſemper in eius poteſtate, cum variis modis impediri poſſit. Eodem ſenſu dixit Sapiens, *Cor hominis diſponit viam ſuam*, id eſt, præmeditatur & ordinat, quid & quomodo faciendũ ſit; *ſed Domini eſt dirigere greſſus eius*, id eſt, euentus eſt in manu Dei, à quo petendum eſt, vt

dirigat

dirigat greſſus noſtros, id eſt, vt fœliciter ſuccedat, quod exequi meditamur.

16 Tertia obiectio. Scriptura dicit voluntatem noſtram à Deo inclinari ad aliquid appetendum aut fugiendum: Ergo non eſt nobis liberum appetere aliquid aut fugere. Antecedens patet, quia Exod. 11. 2. impulſi ſunt Aegyptii à Deo, vt darent Iſraelitis vaſa aurea & argentea, quæ ſanè non dediſſent, ſi fuiſſet illis liberum. Et 1. Reg. 10. 26. dicitur pars exercitus abiiſſe cum Saul *quorum tetigerat Deus corda*. Et 2. Reg. 17. 14. effecit Deus, vt Abſolon non ſequeretur conſilium Achitophel. Et 3. Reg. 12. 13. inclinauit Deus cor Roboam, vt ſequeretur conſilium iuuenum. Et Prouerb. 21. 1. dicitur; *Cor Regis in manu Domini: quocunque voluerit, inclinabit illud.* Reſp. Non negamus, Deum aliquando poſſe inclinare volũtates hominũ ad aliquid faciendum, aut fugiẽdum ita vt non ſit in illorum poteſtate hoc agere aut fugere; ſed inde non ſequitur, tolli libertatem arbitrii, quia tam-

tametſi Deus hoc faceret interdum in aliquo caſu, & in certis perſonis, nõ tamen ſemper, & in omnibus. Addo, probabilius eſſe, Deum nunquam vti iſto modo inclinandi voluntates hominum, ſed alio longè ſuauiori, nimirum, per internam ſuaſionẽ mouendo animum, vt libenter & liberè hoc aut illud faciat. Hoc modo inclinauit corda Ægyptiorum, vt libenter darent Hebræis ſua vaſa aurea & argentea; quia obiecit eorum menti rationem aliquam, quam præuidebat aptã eſſe ad perſuadendum, vt putarent rectè facturos ſe, ſi darent ſua vaſa Iſraelitis. Eodem modo factum eſt iis, qui ſecuti ſunt Saulem, quia Deus perſuaſit eorum mentibus, bonum eſſe, obedire Regi à Deo electo. Similiter de aliis dicendum eſt. Porro locus Prouerbiorum, qui adductus eſt, dupliciter explicari poteſt. 1. vt intelligatur de executione conſiliorum Regis, & ſenſus ſit, Deum poſſe impedire executionem regiarum voluntatum ac decretorum. 2. vt intelligatur de ipſis volunta-

luntatibus Regum, & ſenſus ſit, Deum poſſe mutare corda & voluntates Regum, quia poteſt illis proponere aliquã rationem, propter quam cupiant mutare ſua conſilia. Vtrunq; verùm eſt, & ex neutro ſequitur, liberum arbitrium amiſſum eſſe.

17 Quarta Obiectio. Scriptura dicit, nos non poſſe bene aut male agere pro arbitrio noſtro: Ergo non habemus libertatem arbitrii. Antecedens probat Lutherus ex illo Iſaiæ 41. 23. *Benè aut male, ſi poteſtis, facite.* Reſpondeo. Lutherus nimis craſsè abutitur verbis ſcripturæ. Nam Iſaias non loquitur de hominibus, ſed de idolis gentium. Et ſicut Dauid irridet idola gentiũ, Pſal. 113. 4. cùm ait; *Simulachra gentium argentum & aurum, opera manuum hominum: Os habent, & non loquentur; oculos habent, & non videbunt;* ſic Iſaias exprobat illis imbecillitatem, quod cùm Dii habeantur à ſtultis hominibus, non poſſint tamen alicui benè aut malè facere.

Quin-

Quinta Obiectio. Auguſtinus in Enchiridio cap. 30. ſic habet; *Libero arbitrio malè vtens homo, & ſe perdidit, & ipſum.* Reſpondeo. Loquitur Auguſtinus de libero arbitrio, non quoad vires naturales, ſed quoad ſupernaturales; nec reſpectu operum naturalium aut ciuilium, ſed eorum, quæ proſunt ad ſalutem. Nam illa libertas, quam habebat Adamus ex donis ſupernaturalibus ad vitam æternã promerendam, per peccatum amiſſa eſt, nec recuperari poteſt, niſi ex meritis Christi recuperentur illa dona ſupernaturalia, quæ ad hanc libertatem requiruntur. Quod autem hæc ſit mens Auguſtini patet ex ipſius libro primo contra duas epiſtolas Pelagianorum capit. 2. vbi ſic ait; *Quis noſtrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, ſed illa, quæ in paradiſo fuit habendi plenam cum immortalitate iuſtitiam; propter quod natura humana* 18

diuinâ indiget gratiâ, dicente Domino: Si vos Filius liberauerit, tunc verè liberi eritis: vtiq; liberi ad benè iuſteq; viuendum. Nam liberum arbitrium vſq; adeo in peccatore non periit, vt per illud peccent, maximè omnes, qui cum delectatione peccant. Et libro 2. cap. 5. *Peccato Adæ arbitrium liberum de hominum natura periiſſe non dicimus, ſed ad peccandum valere in hominibus ſubditis Diabolo: ad bene autem pièq; viuendum non valere, niſi ipſa voluntas hominis, Dei gratiâ fuerit liberata, & ad omne bonum adiuta.* Hæc omnia cohærent cum illis, quæ concluſione quarta dicta ſunt.

CAPVT V.

DE IMPEDIMENTIS LIBERI ARBITRII.

QVamuis hactenus oſtenſum ſit, hominem non modò habuiſſe liberum arbitrium in ſtatu innocen-

nocentiæ, ſed etiam nunc habere in ſtatu naturæ corruptæ, nec illud, quoad vires naturales, per peccatum primi parentis ablatum eſſe; adhuc tamē diſputari poteſt, an vſus liberi arbitrii aliquando impediatur? Et 1. an impediatur per peccatum mortale? 2. an per gratiam efficacem? 3. an per præſcientiam Dei? 4. an per voluntatem & decretum Dei. 5. an per prædeſtinationem? 6. an per præceptum ſuperioris? 7. an per metum? 8. an per concupiſcentiam? 9. an per ignorantiam? 10. an per vim & coactionem? Poterat etiam addi, an per practicum iudicium intellectus? Sed hoc iam ante diſputatum eſt cap. 1. q.

I. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per peccatum mortale?

HOc tripliciter intelligi poteſt. 1. an homo exiſtens in peccato morta- 1

 li, ha-

li, habeat vſum liberi arbitrii in actionibus naturalibus ac ciuilibus, quæ ex ſe indifferentes ſunt; cuiuſmodi ſunt, loqui, ambulare, ſedere, comedere. 2. an habeat vſum liberi arbitrii in actionibus virtutum moralium, vt iuſtitiæ, temperantiæ, miſericordiæ, & ſimilium, quæ vires humanas non excedunt. 3. an habeat vſum liberi arbitrii in actionibus virtutum ſupernaturalium, vt fidei, ſpei, charitatis, pœnitentiæ, religionis,

a Circa primum ſenſum non poteſt eſſe difficultas. Nam, vt ſupra dixi, quilibet experitur, ſe pro ſuo arbitratu poſſe eiuſmodi actiones exercere aut omittere. Nec Lutherani & Caluiniſtæ id negant.

b Circa ſecundum, aliquid difficultatis eſt. Tametſi enim concedant aduerſarii, peccatorem poſſe pro ſuo arbitrio, vel facere vel omittere opera virtutum moralium, ac proinde reſpectu illorum operum

habere

habere libertatem, quoad exercitium; negant, tamen habere libertatem quoad ſpeciem boni & mali. Putant enim omnia opera, quæ fiunt à peccatore, vitioſa & inquinata eſſe, nec vllum bonum opus ab eo fieri poſſe.

Circa tertium, certum eſt ex 4
iis, quæ diximus, peccatorem ſine gratia excitante & adiuuante, non poſſe elicere ſupernaturales actus fidei, ſpei & charitatis, ac proinde ſine gratia non poſſe habere vſum liberi arbitrii reſpectu eorundem actuum. Non enim poteſt illos exercere ſine gratia. At poſitâ gratiâ, dubium eſt 1. an liber ſit quoad exercitium? Negat Caluinus, aſſerens hominem excitatum gratia actuali, non liberè, ſed neceſſario operari. Hoc ſequenti quæſtione refutandum eſt. 2. an poſitâ gratiâ, liber ſit quoad ſpeciem boni? Hoc etiam negat Caluinus, quia putat omnia opera hominis, etiam illa, quæ fiunt ex gratia, eſſe impura & inquinata.

Quod hoc loco refutandum eſt. Sit ergo

§ Prima Concluſio. Homo exiſtens in peccato mortali, poteſt habere vſum liberi arbitrii circa opera moralia, non ſolum quoad exercitium, ſed etiã quoad ſpeciem boni. Prior pars de exercitio, conceditur ab aduerſariis. Et merito. Nam ſi peccator non poſſet pro ſuo arbitrio exercere aut omittere opera virtutum moralium, fruſtra darentur illi præcepta de iis exercendis; fruſtra eſſent monitiones, terrores, pœnæ, præmia. Poſterior, de ſpecie boni, facile probatur, quia peccator poteſt facere quædã opera moralia, quæ quidem non ſint meritoria vitæ æternæ, ſed tamen moraliter bona, ſeu rectæ rationi conſentanea. Hoc patet 1. ex dictis, quia mala opera non ſolent præcipi, ſed bona: at peccatori, iure naturali ac diuino, præcipitur, vt faciat opera iuſtitiæ, temperantiæ, miſericordiæ: ergo huiuſmodi opera, quatenus præcipiuntur, bona ſunt. Hoc autem præceptum poteſt imple-

ri à peccatore, alioqui fruſtra illi daretur: Ergo peccator poteſt facere opera moraliter bona ac honeſta. 2. Quia opera virtutum moralium ſunt bona ex obiecto: Ergo ſi fiant propter bonum finem, non poſſunt eſſe mala: At poſſunt fieri à peccatore propter bonum finem, nempe propter honeſtatem, aut conformitatem cum recta ratione. Ex eo autem, quod fiant ab homine peccatore, non poſſunt fieri mala. Nam quando is, qui dat eleemoſynam, facit hoc propter bonum finem, iam non facit, vt pec- 4
cator; ſed vt homo vtens recta ratione. Hoc oſtendam in exemplo: Nam ſi homo impudicus det pauperi eleemoſynam, non facit hoc ex impudicitia, ſed ex miſericordia. Vnde fit, vt opus illud, per accidens tantum ſit hominis impudici; per ſe autem, miſericordis. Quod ex eo patet, quia ſi opus illud inquinaretur ab impudicitia hominis impudici, iam eleemoſyna hominis impudici eſſet peccatum contra pudicitiam, quod

eſt abſurdiſſimum. 3. Quia conſtat ex ſcripturis, Deum ſæpe remuneratum eſſe opera infidelium & peccatorum: cum ergo Deus ſit iuſtus, & non ſoleat remunerari mala, ſed potius punire; neceſſe eſt, non omnia opera infidelium & peccatorum eſſe mala, ſed quædam moraliter bona. Exodi primo legimus, quod Deus benefecerit obſtetricibus Ægyptiis, eo quod clam conſeruaſſent infantes Hebræorum, quos Pharao Rex iuſſerat interfici. Et Auguſtinus in libro contra mendacium, cap. vigeſimo quinto; diſertè addit, Deum benefeciſſe obſtetricibus, non quod mentitæ eſſent; ſed quod in populum Dei miſericordes fuiſſent. Similiter Ezech. vigeſimo nono legimus, quod dederit mercedem exercitui Nabuchodonoſoris, eo quod fideliter ſuo Regi ſeruijſſet in bello iuſto contra Tyrum. Et de Daniele conſtat, quod hortatus fuerit Nabuchodonoſorem vt faceret eleemoſynas, quibus Dei iram placaret. Quod ſi eleemoſynæ hominis infidelis hoc

268

efficere potuerunt, certè bona opera erant, non mala, quia mala non placant iram Dei, ſed magis accendunt. Eodem ſenſu dixit Auguſtinus libro de prædeſtinatione ſanctorum capite ſeptimo, & libro primo de baptiſmo contra Donatiſtas, capite octauo, eleemoſynas Cornelii, antequam in Chriſtum crederet, fuiſſe Deo acceptas. Et libro quinto, de ciuitate Dei, capite decimo quinto, Deum Romanis dediſſe tam amplum imperium, vt remuneraretur in hac vita bonas earum virtutes.

Secunda Concluſio. Homo exiſtens in peccato mortali, ſi habeat gratiam excitantem, poteſt habere vſum liberi arbitrii circa opera ſupernaturalia fidei, ſpei, charitatis; nō modo quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpeciē boni. Prior pars, de exercitio, probanda eſt ſequenti quæſtione. Poſterior de ſpecie boni, negari non poteſt, niſi dicamus Deum authorem peccati. Nā ſi peccator, quando excitatur à Deo ad opera ſupernaturalia, non po-

teſt benè operari, ſed tantum malè; planè ſequitur, illum à Deo excitari ad malè operandum; quod impium eſt. Deinde, ſi actus fidei, ſpei & charitatis, boni non ſunt, præſertim quando fiunt ex gratia Dei, quomodo proſunt ad iuſtificationem impii? An actus, qui reuera mali & inquinati ſunt, ad ſalutem prodeſſe poſſunt? Nemo ſanus id dixerit.

Soluuntur obiectiones.

7 Sed multa obiiciunt aduerſarii, quibus conantur probare, peccatores non habere libertatem ad bene operãdum ſed omnia ipſorum opera mala eſſe. Ac primo obiiciunt illud Prouerb. decimo quinto, octauo. *Victimæ impiorũ abominabiles Deo.* Et Iſaiæ primo, decimo tertio. *Ne offeratis vltra ſacrificium fruſtra: incenſum abominatio eſt mihi: calendas veſtras, & ſolennitates veſtras odiuit anima mea.* Et capite ſexageſimo ſexto, tertio. *Qui immolat bouem, quaſi*

quaſi qui interficiat virum. Vnde ſic concludunt; ſacrificia impiorum diſplicent Deo. Ergo multo magis alia opera, quæ minus ſpecioſa ſunt. Reſpondeo. Non ſequitur, quia magna differentia eſt inter ſacrificia & opera moralia. Nam ad ſacrificia ritè offerenda requiritur deteſtatio peccati; aut puritas conſcientiæ, quæ non requiritur ad opera moralia bene facienda. Hoc oſtendo ex fine vtrorumque. Finis ſacrificiorum eſt, placare Deum, impetrare noua beneficia, pro acceptis gratias agere. Hunc finem conſequi non poteſt impius, qui peccatum non deteſtatur. Quomodò enim placabit Deum, qui non dolet ſe Deum offendiſſe? Quomodo impetrabit beneficia ab eo, cui non vult reconciliari? quomodo gratias ei aget, cui inimicus eſt? At finis operum moralium poteſt obtineri à peccatore Nam v. g. finis eleemoſynæ eſt, ſubuenire indigentibus. Hoc luxurioſus poteſt facere.

Secundo obiiciunt illud Pſalm. de-

cimotertio, tertio, & Roman. tertio, duodecimo. *Omnes declinauerunt, ſimul inutiles facti ſunt: non eſt, qui faciat bonum, non eſt vſque ad vnum.* Reſpondeo. Omnes per peccatum primi parentis facti ſunt inutiles ad facienda opera ſalutaria, quæ proſint ad vitam æternam obtinendam; ac proinde, vt loquitur Apoſtolus, omnes egent gratia Dei, per quam fiant vtiles. Atque hunc eſſe ſenſum illius loci, patet ex ſcopo Apoſtoli, quia vult probare non ſolum gentiles, ſed etiam Iudæos egere Chriſto redemptore; eo quod omnes tam hi, quam illi, peccarint in in primo parente, ac proinde ſine gratia DEI, quæ datur per CHRISTVM, liberari non poſſunt. Non ergo vult Apoſtolus, neminem poſſe moraliter bene operari, ſed hoc vult, neminem ſine gratia DEI poſſe facere opus aliquod meritorium vitæ æternæ, quod veriſſimum eſt.

9 Tertio obiiciunt illud Matthæi ſeptimo, decimo octauo, & Lucæ ſexto, quadra-

quadrageſimo tertio. *Non poteſt arbor mala bonos fructus facere*, id eſt, homo impius non poteſt facere vllum bonum opus. Reſpondeo. Illa ſententia bis à Chriſto pronunciata eſt, diuerſo tempore & diuerſa occaſione, ac proinde non eundem ſenſum habet apud Matthæum & Lucam. Apud Matthæum loquitur Christvs de veris & falſis Prophetis, id eſt, de Catholicis & hæreticis, qui ex fructu doctrinæ dignoſci debent. Nam doctrina Catholica parit obedientiam, pacem, concordiam, & ſimiles fructus: hæretica vero, diſcordiam, ſectiones, contumaciam, rebellionem. Vnde patet hoc teſtimonium Matthæi non pertinere ad quæſtionem, quam nunc tractamus. Apud Lucam vero loquitur Christvs de hominibus iuſtis & impiis, quia homines iuſti non poſſunt facere opera meritoria mortis æternæ, niſi deſinant eſſe iuſti: Et impii non poſſunt fa-

cere opera meritoria vitæ æternæ, niſi deſinant eſſe impii. Itaque per bonos fructus, quos non poteſt facere mala arbor, non intelliguntur opera moraliter bona, ſed opera ſalutifera, quæ mereantur vitam æternam. Hoc patet ex vſu ſcripturæ, quæ paſſim hoc ſenſu loquitur, vt Matth. tertiô decimo. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum*, id eſt, dignum pœnitentiæ. *excidetur & in ignem mittetur*. Et Ioan. decimo quinto, quinto. *Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum*. Et Romanor. 6. 22. *Nunc verò liberati à peccato, ſerui autem facti Deo, habetis fructum veſtrum in ſanctificationem*.

10 Quarto obiiciunt illud Ioann. 3. 6. *Quod natum eſt ex carne, caro eſt*, id eſt, quidquid proficiſcitur ab homine peccatore, peccatum eſt. Reſpondeo. Senſus eſt, Qui naſcitur ex Adamo per carnalem generationem, filius Adæ eſt; Qui naſcitur ex Deo per ſpiritualem generationem, filius DEI eſt. Hic ſenſus colligitur ex ſcopo Chriſti,

Chriſti. Vult Chriſtus ibi oſtendere neceſſitatem baptiſmi, hoc modo: Si vultis eſſe hæredes vitæ æternæ, debetis iterum naſci, non ex homine, ſed ex Deo; quia prima veſtra natiuitas, qua nati eſtis per carnalem generationem ex parentibus, non ſufficit ad vitam æternam, cùm per eam non ſitis facti ſpirituales & diuini; ſed carnales & humani. Itaq; ſecundo vobis naſcendum eſt, per generationem ſpiritualem, vt efficiamini filii Dei, & poſſitis adire hæreditatem filiorum Dei.

Quinto obiiciunt illud Rom. 14. 23. *Omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Ergo quidquid agit homo infidelis, peccatum eſt. Reſpondeo. Per fidem non intelligitur ibi fides, quâ credimus in Chriſtum, & à qua dicimur fideles; ſed fides, qua credimus aliquid eſſe licitum aut illicitum, quæ vulgo conſcientia dici ſolet. Itaque ſenſus illius loci eſt, omne illud peccatum eſſe, quod fit reclamante conſcientia, ſiue fiat ab homine fideli, ſiue ab infideli. Ita pleriq; interpretes. Et patet ex ipſo 11

contextu, quia Apoſtolus ibi diſputat de cibis mundis & immundis ſecundum legem, & ait; *Qui autem diſcernit, ſi manducauerit, damnatus eſt, quia non ex fide. Omne autem, quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, id eſt, qui diſcernit inter cibos mundos & immundos, ſi manducauerit immundos, damnatus eſt, quia facit contra id, quod credit eſſe faciendum. Credit enim immundos non eſſe manducandos, & tamen eos manducat. Igitur contra fidem, id eſt, contra conſcientiam agit. Quidquid autem fit contra conſcientiam, peccatum eſt. Hinc natum eſt axioma illud Theologorum, conſcientiam, quamuis erroneam, ſemper obligare. Nunquam enim licet contra conſcientiam facere.

1 Sexto obiiciunt illud Apoſtoli ad Titum 1.15. *Omnia munda mundis; coinquinatis autē & infidelibus nihil eſt mundum, ſed inquinata ſunt eorum mens & conſcientia* Reſpondeo. Apoſtolus nō loquitur de operibus infidelium, ſed de cibis mundis, & immundis ſecundum

dum legem, vt ſenſus ſit; Hominibus iuſtis & fidelibus nullus cibus eſt im̄undus, poſt abrogatam legẽ; Iudæis autẽ infidelibus, qui non volunt Chriſtum admittere, omnes cibi ſunt im̄undi, etiam illi, qui in lege cenſebantur mundi, quia inquinatam mentem & erroneam conſcientiam habent. Si ergo manducant immundos, peccant, contra conſcientiam; quia credunt lege prohibitos: ſi mundos, etiam peccant, quia credunt legẽ Moſaicam, quæ ſtatuit diſcrimen inter mundos & im̄undos, adhuc durare, & Chriſtum nondũ veniſſe, quod eſt impium, & contra fidẽ. Addo, etiamſi Apoſtolus loqueretur de operibus infideliũ, nõ tamẽ ſeq. omnia opera infideliũ eſſe im̄unda, ſed ea tantũ, quæ ex impietate & infidelitate procedunt. Ratio eſt, quia ſicut Apoſtol⁹ dicit, omnia eſſe, im̄unda infidelib⁹, ita etiã dicit, omnia eſſe munda mũdis: At nõ omnia opera iuſtorũ ſunt iuſta, cùm ſæpè ſint peccata venialia, ſed ea tantũ, quæ fiũt ex iuſtitia: Ergo ſimiliter nõ omnia opera infideliũ ſunt

iniuſta, ſed ea tantum, quæ fiunt ex infidelitate & iniuſtitia.

13 Septimo obiiciunt Auguſtinum, qui epiſt. 106. ſic ait; *Si liberum arbitriũ aliquantum ad non peccandum valet, nullus locus adiutorio gratiæ reſeruatur.* Et lib. 3. contra duas epiſtolas Pelagianorum cap. 8. *Liberum arbitrium captiuatum non niſi ad peccatum valet; ad iuſtitiam verò, niſi diuinitus liberatum adiutumq; non valet.* Reſpondeo. Auguſtinus duo hic dicit. 1. liberum arbitrium ſine gratia non valere ad omne peccatum vitandum. 2. non valere ad iuſtitiam fidei. Vtrunque rectè dixit contra Pelagianos. Ex priori non ſequitur, non valere ad aliquod peccatum vitandum, præſertim in rebus moralibus. Nec ex poſteriori, non valere ad iuſtitiam ſeu honeſtatem moralem.

14 Octauo ſic poteſt obiici; Idololatra habet idolum pro Deo, & conſequenter pro vltimo fine: ergo omnia opera ſua refert ad honorem idoli: ergo omnia ſunt peccata mortalia. Similiter, quilibet peccator conſtituit finem vl-

273

timum in creatura: ergo omnia facit propter illam, tanquam propter vltimum finem. Reſpondeo. Non omnia opera idololatræ procedunt ex intentione expreſſa vel implicita placendi idolo, vt patet experientia. Nam quando dat eleemoſynam pauperi, ex eo præciſè, quia recta ratio id dictat faciendum, nihil cogitans de falſo ſuo Deo, non refert illud opus in falſum ſuum Deum; neq; explicitè, cùm de eo non cogitet; neque implicitè, quia ex præcedenti intentione placendi idolo, non applicuit ſe ad hoc opus, ſed ex ſolo dictamine rectæ rationis. Itaq; iſtud opus non inquinatur ab operante, ſed ſicut procedit à recta ratione, & bona inclinatione voluntatis, quam Deus inſeuit; ita ex naturâ ſua tendit in verum Deum, licet ab operante, eo non referatur. Alii autem peccatores, qui non colunt falſos Deos, non habent creaturam pro vltimo fine, quando peccant, niſi interpretatiuè. Nec alia ſua opera, quæ ſequuntur, referunt ad creaturam, tanquam

ad vltimum finem. Qui enim ſemel incidit in fornicationem, non cenſetur omnia opera ſubſequentia referre ad fruendum ſimili voluptate.

15 Dices; Licet idololatræ & alii peccatores non referant omnia ſua opera ad malum finem, tamen quia non referunt illa ad Dei honorem, non poſſunt eſſe bona. Nam præceptum Apoſtoli eſt, 1. Corinth. 10. 31. *Siue manducatis ſiue bibitis, ſiue aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Cùm ergo peccatores & idololatræ nullum ſuorum operum referant in gloriam Dei, quippe cùm non habeant gratiam, ſine qua id facere non poſſunt; neceſſe eſt, nullum eorum operum eſſe bonum, quia omnia fiunt contra præceptum Apoſtoli. Reſpondeo. Non neceſſe eſt, vt omne opus referatur ab operante ad honorem Dei. Sufficit enim, vt ex natura ſua tendat in Deum; quod tunc fit, quando honeſtum eſt, & rectæ rationi conſentaneum. Nec Apoſtolus præcipit, ſed conſilium dat. Hortatur enim Corinthios ad id, quod

perfe-

perfectum eſt; non ad id, quod ſimpliciter neceſſarium eſt.

Vltimo ſic obiicitur; Dæmones 16
non poſſunt facere vllum bonum opus morale: Ergo nec peccatores, cùm ſit par ratio. Imo maior ratio videtur eſſe, cur Dæmones poſſint facere, cùm & naturâ perfectiores ſint, & non habeant carnalem concupiſcentiam, per quam à bono impediantur. Reſpondeo. Antecedens dubium eſt, quia multi affirmant, Dæmones poſſe aliquod bonum opus morale facere, vt Scotus, Durandus, & Valentia; licet alii negent. Sed quidquid ſit de antecedente, neganda eſt conſequentia. Nam Dæmones ſunt obfirmati in actuali odio Dei, & ſemper ex illo odio operantur; ac proinde ſemper malè operantur. Peccatores in hac vita, nec obfirmati ſunt in actuali odio Dei, nec ex odio ſemper operantur.

II. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrii impediatur per gratiam efficacem?

1 NOn eſt quæſtio de gratia habituali ſeu iuſtificante; ſed de actuali excitante. Hæc ſecundum Catholicos duplex eſt: vna ſufficiens, altera efficax. At ſecundum Caluiniſtas, omnis efficax eſt. Quæritur ergo, an homo habeat vſum liberi arbitrii in iis actionibus, quæ à gratia efficaci proficiſcuntur? Vel, quod idem eſt, an homo liberè conſentiat ſeu cooperetur cum gratia efficaci? Caluinus lib. 2. Inſtit, ca. 3. §. 7. docet, voluntatem noſtrã in eiuſmodi actionibus nec liberam eſſe, nec actiuè concurrere, ſed habere ſe tantùm paſſiuè. Verba eius ſunt hęc; *Erunt fortaſſe, qui concedent, voluntatẽ à bono ſuopte ingenio auerſam, ſola Dei virtute conuerti, ſic tamen, vt præparata, ſuas deinde in agendo partes habeat.*

Et

245

Et paulo poſt; *Hoc perperam illi tribuitur. Ideo non rectè à Chryſoſtomo ſcriptum eſt, nec gratiam ſine voluntate, nec voluntatem ſine gratia, quicquam poſſe operari.* Quibus verbis diſertè affirmat, voluntatem à Deo excitatam & præparatam non habere ſuas partes in agendo, ſed totum, quod fit, à gratia effici. Et in eodem cap. §. 10. ſic habet; *Ac voluntatem mouet, non qualiter multis ſæculis traditum eſt & creditum, vt noſtra poſtea ſit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari; ſed illam efficaciter afficiendo. Illud ergo toties à Chryſoſtomo repetitum repudiari neceſſe eſt, quem trahit, volentem trahit.*

Prima Concluſio. Voluntas noſtra non habet ſe merè paſſiuè, ſed etiam actiuè concurrit ad eas actiones, quæ à gratia efficaci proficiſcuntur. Ita Concilium Trident. ſeſſ. 6. can. 4 vbi ſic ait; *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti, ſed merè paſſiuè ſe habere, anathema ſit.* Et probatur ex ſcriptura, quæ vocat Deum adiuto- 2

rem noſtrum, & ait nos cum Dei gratia cooperari, vt prim. Corinth. 15. 10. *Gratia eius in me vacua non fuit, ſed abundantius illis omnibus laboraui: non ego autem, ſed gratia Dei mecum.* Quæ verba ſic explicat Diuus Auguſtinus in libro de gratia & libero arbitrio, cap. 5. *Non ego autem, ſed gratia Dei mecum, id eſt, non ſolus, ſed gratia Dei mecum; ac per hoc, nec gratia Dei ſola, nec ipſe ſolus, ſed gratia Dei cum illo.* Hoc vnicum teſtimonium, tam clarè explicatum ſufficeret. Addam tamen plura. Pſalm. vigeſimo ſexto, nonò. *Adiutor meus eſto, ne derelinquas me.* Et Pſalm. 69. 1. *Deus in adiutorium meum intende.* Si Deus adiuuat nos, ſanè & nos aliquid agimus, vt rectè argumentatur Auguſtinus ſer. 13. de verbis Apoſtoli, cum ait; *Nomen adiutoris praſcribit tibi, quia & tu ipſe aliquid agis.* Eodem ſpectant illa, Roman. 8. 26. *Spiritus adiuuat infirmitatem noſtram.* 2. Corinth. 6. 1. *Ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Philipp. 4. 13. *Omnia poſſum in eo, qui me confortat.* Et Auguſtinus tract. 72. in Ioannem.

Operanti

operanti in ſe Chriſto cooperatur homo ſa-
lutem æternam & iuſtificationem ſuam.

Hinc rectè colligunt Theologi, du- 3
plex eſſe officium gratiæ auctualis; al-
terum, præuenire, excitare & præpa-
rare voluntatem noſtram ad conſen-
ſum; alterum, voluntatem iam præpa-
ratam adiuuare, & cum ea coopera-
ri ad conſenſum eliciendum. Vnde
Auguſtinus in Enchiridio cap. 31. *Homi-*
nis voluntatem Deus præparat adiuuan-
dam & adiuuat præparatam. Et libro 2.
de peccatorum meritis cap. 18. *Quod*
ad Deum nos conuertimus, niſi ipſo exci-
tante & adiuuante non poſſumus. Et Di-
uus Bernardus in libro de gratia &
libero arbitrio; *Conatus noſtri caſſi ſunt,*
ſi non adiuuantur; & nulli, ſi non exci-
tantur.

Primo obiicitur illud primæ Co- 4
rinth. duodecimo, nono. *Deus operatur*
omnia in omnibus. Et ſecundæ Corinth.
tertio, quinto. *Non ſumus ſufficientes co-*
gitare aliquid à nobis, ſed ſufficientia no-
ſtra ex Deo eſt. Et Philip. primo, ſexto,
DEVS operatur in nobis velle & per
ficere:

ficere. Hinc colligit Caluinus, Deum omnia facere per ſuam gratiam, nos nihil. Reſpondeo. Primum teſtimonium non eſt ad rem. Non enim agit ibi Apoſtolus de gratia præueniente, de qua nunc quæſtio eſt, ſed de gratiis gratis datis, vt vocant, id eſt, de dono linguarum, prophetiæ, miraculorum, quæ omnia dicit eſſe à Deo, quod nemo negat. Ex ſecundo, hoc ſolum colligi poteſt, nos ſine auxilio diuinæ gratiæ, nihil, quod ad ſalutem pertineat, poſſe inchoare aut perficere, quod fatemur cum Auguſtino lib. de prædeſtinatione ſanctorum, cap. 2. *Nemo,* inquit, *ſibi ſufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcunque opus bonum.* Simili modo explicandum eſt illud, *Deus operatur in vobis velle & perficere,* id eſt, Deus in principio & in progreſſu boni operis adeſt vobis per ſuam gratiam, ita vt veſtrum velle & perficere, non ſolum ſit à vobis, ſed etiam à Deo, qui vobiſcum operatur. Sic explicat D. Auguſtinus lib. de gratia & libero arbitrio, cap. 9. cum ait; *Non enim, quia dixit,*

Deus operatur in vobis velle & perficere, ideo liberum arbitrium abſtuliſſe putandus eſt. Quod ſi ita eſſet, non ſuperius dixiſſet, cum timore & tremore veſtram ſalutem operamini. Et infra, cap. 17. *Vt velimus, ſine nobis operatur: cum autem volumus, vt faciamus, nobiſcum cooperatur.*

Secundo obiicitur illud Rom. 8. 14. 5
Quicunque Spiritu Dei aguntur, ij ſunt filij Dei. Sed iam olim reſpondit Diuus Auguſtinus, ſerm. 13. de verbis Domini, cum ait; *Dicit mihi aliquis, ergo agimur, non agimus. Reſpondeo. Imo & agis, & ageris. Et tunc benè agis, ſi à bono agaris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adiutor eſt. Ipſum nomen adiutoris præſcribit tibi, quia & tu ipſe aliquid agis. Agnoſce, quid poſcas, agnoſce, quid confitearis, quando dicis, Adiutor meus eſto, ne derelinquas me. Adiutorem vtique inuocas Deum. Nemo adiuuatur, ſi ab illo nihil agatur.* Vides, quomodo vbique pugnet pro nobis Auguſtinus contra Caluiniſtas.

Tertio obiicitur illud Iacobi 1. 17. 6
Omne datum optimũ & omne donum perfectum

fectum deſurſum eſt, deſcendens à Patre luminum.

Reſpondeo. Verum eſt, dona fidei, ſpei, charitatis, & actualis gratiæ eſſe à Deo, tanquam ab authore omnis boni ſpiritualis; non tamen inde conficitur, nos cum eiuſmodi donis non cooperari. Imo, ideo conferuntur à Deo, vt cũ ipſis cooperemur. Hoc ſignificat Chriſt⁹ in parabola Euãgelica, Luc. 19. 13. cum ait *Vocatis autem ſeruis ſuis, dedit eis decem mnas, & ait ad illos: Negotiamini, dum venio.* Et infra; *Iuſſit vocari ſeruos, quibus dedit pecuniam, vt ſciret, quantum quiſque negotiatus eſſet.* Hic per ſeruos intelliguntur omnes fideles Chriſtiani, quibus diſtribuit dona ſuæ gratiæ, eo fine, vt quiſque bene ijs vtatur, iuxta monitum Apoſtoli, 2. Corin. 6. 1. *Exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.*

7 Quarto obiicitur authoritas quorũdam Catholicorum, præſertim Andreæ Vega, li. 6. in Concil. Trid. cap. 8. vbi docet, voluntatem noſtram merè paſſiue ſe habere, quando à Deo excitatur

 278

tatur & præuenitur. Reſpond. Duo ſunt hic ſpectanda. 1. Gratia excitans. 2. Conſenſus in gratiam excitantem. Vega loquitur de gratia excitante; nos hic diſputamus de cõſenſu. Putat enim Vega gratiam excitantem nihil aliud eſſe, quam motionem quandam à ſolo Deo factam, quâ voluntas noſtra præuenitur & excitatur ad conſenſum boni operis Quod quidem probabile eſt, nec vllo modo fauet Caluino. Probabilius tamen eſt, quod docẽt alii Theologi, gratiam excitantem eſſe quandam motionem vitalem, quæ ſimul à Deo, & à voluntate producitur . à Deo liberè; à voluntate neceſſario. De quo alibi.

Secunda Concluſio. Vſus liberi arbitrii optimè cohæret cum gratia excitante, ita vt in noſtra poteſtate ſit, conſentire vel reſiſtere gratiæ excitanti ſeu præuenienti. Ita Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. cap. quinto, & can. 4. Et probatur 1. ex ſcripturis. Act. 7. 51. *Vos ſemper ſpiritui ſancto reſiſtitis.* Loquitur de Iudæis, qui tametſi per gra-

tiam

tiam & inſpirationem Spiritus ſancti ſæpè excitarentur ad fidem & pœnitentiam, nolebant tamen inſpirationi locũ dare, ſed ſponte ac plena libertate illi reſiſtebant. Eodem ſpectat illud Pſalm. 94. 8. *Hodie ſi vocem eius audieritis, nolite obdurare corda veſtra*, id eſt, ſi internam vocem Spiritus ſancti percepetitis, nolite illi reſiſtere, ſed acquieſcite. Ita enim loqtur, quaſi ſit in poteſtate illorum, vel obtemperare motioni diuinæ, vel obdurato corde reluctari. Et illud Matth. 23. 37. *Quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti.* Et Apocal. 3. 20. *Ego ſto ad oſtium, & pulſo: ſi quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum.* Hic ſupponitur, eſſe in poteſtate noſtra, aperire ianuam cordis Deo pulſanti, & non aperire.

9 Conſentiunt nobiſcum Patres. Auguſtinus libro de ſpiritu & litera, cap. 34. ait; *Conſentire vocationi Dei, vel ab ea diſſentire, propriæ voluntatis eſt.* Nihil breuius, nihil neruoſius dici potuit. Et in libro de gratia Chriſti, cap. 14. *Quis non videat, venire quenquam, aut non venire,*

uire, arbitrio voluntatis? Et in tractatu in titulum Pſalmi 71. prope finē; *Non erat in poteſtate tua, vt non naſcereris ex Adam; eſt in poteſtate tua, vt credas in Chriſtum.* Et D. Proſper lib. 2. de vocatione gentium, cap. 28. *Sicut qui crediderunt, iuuantur vt in fide maneant; ſic qui nondum crediderunt, iuuantur vt credant. Et ſicut illi in ſua habent poteſtate, vt exeant; ita & iſti in ſua habent poteſtate, vt veniant.* Omitto alios Patres in re perſpicua.

Accedit hæc ratio efficaciſſima. 10
Conſtat ex ſcripturis, alios conſentire diuinæ vocationi, alios reſiſtere. Conſenſerunt Matthæus in telonio, Paulus in itinere, Zachæus in arbore, Latro in cruce. Reſtiterunt Iudæi, de quibus Stephanus act. 7. 51. *Vos ſemper Spiritui ſancto reſiſtitis.* Et Prouerb. 1. 24. *Vocaui & renuiſtis.* Vel ergo vtrique, tam hi, quàm illi, liberè id fecerunt; vel neceſſario aut coactè. Si liberè, vicimus Si neceſſario aut coactè, duo ſequuntur abſurda. Alterum, quod nec illi laudandi, nec hi vituperandi ſint. Alte-

rum; quod Deus det quibuſdam ſuam gratiam, & per eam ipſos neceſſitet aut cogat ad reſiſtendum; quod planè à diuina bonitate eſt alienum. Quid enim hoc aliud eſt, quam Deum eſſe authorem peccati obdurationis? aut conferre ſuam gratiam in noſtram pernitiem & damnationem? Et ſi ita eſt, quomodo alibi dicit, *Nolite obdurare corda veſtra?*

11 Obiici poteſt illud Ion. 6. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater traxerit eũ.* Nam hinc colligitur, gratiam efficacem, qua quis vocatur ad Chriſtum, habere vim trahendi & determinandi voluntatem, ita vt voluntas non poſſit non ſequi. Vbi ergo libertas? Reſpondeo. Homo non ſolum trahitur vi & neceſſitate, ſed etiam affectu, amore, vel beneuolentia, iuxta illud poëtæ, *Trahit ſua quenq; voluptas.* Et hoc modo trahitur homo à Deo, vt explicat Auguſtinus tract. 26. in Ioannem.

12 Caluinus vrget illud Ezechielis 36. 26. *Auferam cor lapideum de carne veſtra, & da-*

& dabo vobis cor carneum. Hinc infert,
ſicut non eſt in poteſtate lapidis, vt cõ-
uertatur in carnem, ſed ſolum paſſiuè
ſe habet; ita non eſt in poteſtate volun-
tatis humanæ, vt ex mala fiat bona, ſed
merè paſſiuè ſe habet. Reſpondeo.
Voluntas noſtra ſecundum ſe, nec eſt
cor lapideum, nec carneum; ſed vis
quædam media & naturalis, quæ for- 1
mam lapidis aut carnis ſucceſſiuè po-
teſt ſuſcipere, id eſt, quæ nunc peccati
duritiem, nunc gratiæ teneritudinem
in ſe habere poteſt. Neutrum tamen
fit, ſine libera ipſius cooperatione.
Hinc idem Ezechiel ca.31. dicit; *Proii-
cite à vobis iniquitates veſtras, & facite
vobis cor nouum.* Vnde ſequitur, cor la-
pideum non poſſe fieri carneum, niſi
& Deus per ſuam gratiam, & voluntas
per ſuum conſenſum concurrat. De 2
concurſu Dei intelligitur illud; *Dabo
vobis cor carneum.* Et Pſal. 50. 12. *Cor
mundum crea in me Deus.* De concur-
ſu autem noſtræ voluntatis;

*Facite vobis cor no-
uum.*

III. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per præſcientiam Dei?

1 HAnc quæſtionem proponit Auguſtinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 2. Et ratio dubitandi eſt, quia præſcientia Dei eſt certa & infallibilis: Ergo omnia, quæ Deus præſcit futura, neceſſario euenient; alioqui præſcientia Dei falleretur. Præſcit autem omnia, quæ nos facimus: Ergo omnia neceſſario facimus, nihil liberè. Accedit aliud argumentum valdè difficile, quod poſtea examinandum eſt.

2 Nota, duplicem eſſe Dei præſcientiam ab æterno. Vna eſt conditionata & neceſſaria, qua Deus ab æterno, ante omne liberum decretum ſuæ voluntatis, non abſolutè, ſed ſub conditione præuidit, quid homines & Angeli facturi eſſent pro ſua libertate, ſi

cum

281

cum his vel illis circumſtantiis, in tali vel tali rerum ordine collocarentur. Altera eſt abſoluta & libera, qua Deus ab æterno, poſt liberum decretum ſuæ voluntatis, abſolutè & determinatè præuidit, quidquid reipſa futurum eſt. Vide, quæ diximus in prima parte, tract. 1. cap. 10. quæſt. 1. Hoc poſito, ſit

3 Prima Concluſio. Præſcientia conditionata nullo modo repugnat libertati arbitrii noſtri. Probatur 1. quia illa præſcientia eſt ante omne decretũ liberum voluntatis Dei: Ergo præciſè ſpectata, ſine decreto Dei, nihil per ſe operatur extra Deum: Ergo non poteſt tollere noſtram libertatem. 2. quia per illam ſcientiam Deus nõ præuidet, quid reuera facturus ſit Petrus vel Paulus, ſed quid facturus eſſet, ſi hæc aut illa occaſio illi offerretur. 3. quia hæc ſcientia ſupponit hoc aut illud futurum eſſe ex hypotheſi: Ergo prius concipimus aliquid ex hypotheſi futurum eſſe, quàm Deum hoc præſcire. Ergo hæc præſcientia non tollit

contingentiam. Simili argumento vtemur in ſequenti concluſione.

4 Secunda Concluſio. Abſoluta & libera præſcientia futurorum, quam alii ſcientiam viſionis appellant, non tollit libertatem arbitrii noſtri. Eſt de fide, quod ſic oſtendo. De fide eſt, Deum præſcire omnia futura: Et ſimiliter de fide eſt, manere in nobis libertatem arbitrii, & vſum eius: Ergo de fide eſt, hæc duo non pugnare inter ſe. Accedit duplex ratio. Vna Boëtii, quia non repugnat, aliquid eſſe futurum contingenter: ergo non repugnat illud ſciri: Ergo ſcientia futuri contingentis, non tollit contingentiã eius. Antecedens probatur, quia eſſe futurum contingenter, duo tantum dicit, nempe, futurum eſſe, &, poſſe non eſſe. Sed hæc duo inter ſe non pugnant, quia ſicut multa poſſunt fieri, quæ non fient; ſic multa fient, quæ poſſent non fieri. Ergo multa contingenter fient. Quod autem contingenter futurum eſt, hoc verè futurum eſt: præſciri ergo poteſt. Omne enim, quod

quod verum eſt, ſcibile eſt. Ergo ſcientia non tollit contingentiam.

Altera ratio eſt aliorum Patrum, qui dicunt res non ideo futuras eſſe, quia præſciuntur à Deo, ſed ideo præſciri à Deo, quia futuræ ſunt. Vnde ſic argumentor; Libera & abſoluta præſcientia futurorum ſupponit res eſſe futuras, & ideo eſt merè ſpeculatiua: Ergo ſi res erant futuræ contingenter, antequam concipiamus eſſe cognitas à Deo, erunt etiam futuræ contingenter, accedente præſcientia Dei. Nam cùm hæc præſcientia ſit mere ſpeculatiua, & nullam habeat cauſalitatẽ, non poteſt mutare libertatẽ arbitrii noſtri in agendo. Vnde Auguſtinus comparat illã cum noſtra cognitione, quæ nihil addit vel tollit rebus cognitis. Sicut ergo mea præſcientia, quã habeo per reuelationẽ Dei de Antichriſto peccaturo, nõ imponit illi neceſſitatẽ peccandi; ſic etiã de præſciẽtia Dei dicẽdũ eſt. 5

6 Ratio dubitandi initio allata nihil aliud conuincit, quàm certo & infallibiliter futura eſſe, quæ Deus certo &

infallibiliter præuidet futura, quod libenter concedimus. Hinc tamen nõ ſequitur, neceſſario futura eſſe. Poteſt enim aliquid eſſe certum & infallibile, quod tamen non ſit neceſſariũ, ſed contingens aut liberum; quo pacto, certum & infallibile eſt, me iam loqui, aut ambulare, quod tamẽ liberè facio.

7 Supereſt alia obiectio multo difficilior, in hunc modum. Deus ab æterno præſciuit Antichriſtum peccaturum: Ergo Antichriſtus peccabit. Hęc conſequentia eſt legitima, & antecedens eſt neceſſarium: ergo & conſequens eſt neceſſarium. Cum neceſſitate autem non poteſt ſtare libertas. Et confirmatur ex regula Dialecticorũ, quia quando conditionalis propoſitio eſt vera, ſi eius antecedens eſt abſolutè neceſſarium, etiam conſequens eſt abſolutè neceſſarium; alioquin in bona conſequentia poſſet eſſe antecedens verum, & conſequens falſum. Sed hæc conditionalis eſt vera, *Si Deus hoc ſciuit futurũ, iam eueniet*; Et antecedens eſt neceſſarium: Ergo etiã conſequens

eſt

 283

eſt neceſſarium. Reſpondeo. Illa regula Dialecticorum locum habet, quando antecedens eſt neceſſarium ex intrinſeca connexione terminorum; non aũt quando ſolum eſt neceſſariũ ex accidenti, vel ex ſuppoſitione. Conſtat autem hoc antecedens. *Deus præſcit Antichriſtum peccaturum*, non eſſe neceſſariũ ex intrinſeca connexione terminorũ, quia præſcientia Dei non habet intrinſecam, connexionẽ cum peccato Antichriſti. Eſt tamen neceſſarium ex ſuppoſitione, quia poſito, quod Antichriſtus ſit peccaturus, non poteſt Deus hoc ignorare.

8 Hæc ſolutio breuis & clara eſt. Poteſt tamen aliter, & ſub aliis terminis ſic explicari. Duplex eſt neceſſitas alicuius effectus: Vna antecedens; Altera comitans ſeu conſequens. Antecedens neceſſitas eſt, quæ oritur ex cauſa antecedente, & neceſſario operante, atque ad vnum determinata. Poſita enim tali cauſa, neceſſario ſequitur effectus. Hoc pacto neceſſarium eſt, ſolem cras

oriri, quia ortus ſolis prouenit à cauſa neceſſaria & determinata. Comitans ſeu conſequens neceſſitas eſt, quæ non oritur ex cauſa antecedente & neceſſaria, ſed ex ipſa poſitione effectus; etiamſi effectus liber ſit, & à libera cauſa proueniat. Hoc pacto neceſſarium eſt, Petrum ſedere, poſito, quod ſedeat; aut ſediſſe, poſito, quod ſederit; aut ſeſſurum eſſe, poſito, quod ſeſſurus ſit. Hæc neceſſitas non tollit libertatem, ſed potius præſupponit. Quod ergo Deus præſciat antichriſtum peccaturum, eſt quidem neceſſarium, non tamen antecedente, ſed conſequente neceſſitate. Illa enim neceſſitas non oritur ex aliqua cauſa neceſſario operante, quæ præcedat peccatum, ſed oritur ex ipſa poſitione futuri peccati. Poſito enim, quod Antichriſtus liberè ſit peccaturus, neceſſe eſt, peccaturum eſſe, & Deum hoc non ignorare. Nihilominus, quod ſit peccaturus, hoc non prouenit ex aliqua cauſa antecedente, quæ vrgeat aut neceſſi-

tet illum ad peccandum. Hoc ſenſu dicunt Patres, vt ſupra monui, præſcientiam Dei, qua futura cognoſcit, eſſe pſteriorem rebus futuris, & nullo modo priorem. Quia enim aliquid futurum eſt, ideo à Deo futurum cognoſcitur; & non contra. Non enim ideo futurum eſt, quia à Deo cognoſcitur futurum.

IV. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per voluntatem & decretum Dei.

RATIO dubitandi eſt, qnia omnia, quæ fiunt in rerum natura 1 fiunt abſoluta & efficaci Dei voluntate ac decreto. Huic autem voluntati ac decreto nemo poteſt reſiſtere: Ergo omnia fiunt neceſſariò: Ergo tollitur vſus liberi arbitrii.

Et

oriri, quia ortus ſolis prouenit à cauſa neceſſaria & determinata. Comitans ſeu conſequens neceſſitas eſt, quæ non oritur ex cauſa antecedente & neceſſaria, ſed ex ipſa poſitione effectus; etiamſi effectus liber ſit, & à libera cauſa proueniat. Hoc pacto neceſſarium eſt, Petrum ſedere, poſito, quod ſedeat; aut ſediſſe, poſito, quod ſederit; aut ſeſſurum eſſe, poſito, quod ſeſſurus ſit. Hæc neceſſitas non tollit libertatem, ſed potius præſupponit. Quod ergo Deus præſciat antichriſtum peccaturum, eſt quidem neceſſarium, non tamen antecedente, ſed conſequente neceſſitate. Illa enim neceſſitas non oritur ex aliqua cauſa neceſſario operante, quæ præcedat peccatum, ſed oritur ex ipſa poſitione futuri peccati. Poſito enim, quod Antichriſtus liberè ſit peccaturus, neceſſe eſt, peccaturum eſſe, & Deum hoc non ignorare. Nihilominus, quod ſit peccaturus, hoc non prouenit ex aliqua cauſa antecedente, quæ vrgeat aut neceſſi-

tet

tet illum ad peccandum. Hoc ſenſu dicunt Patres, vt ſupra monui, præſcientiam Dei, qua futura cognoſcit, eſſe pſteriorem rebus futuris, & nullo modo priorem. Quia enim aliquid futurum eſt, ideo à Deo futurum cognoſcitur; & non contra. Non enim ideo futurum eſt, quia à Deo cognoſcitur futurum.

IV. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per voluntatem & decretum Dei.

RATIO dubitandi eſt, qnia omnia, quæ fiunt in rerum natura fiunt abſoluta & efficaci Dei voluntate ac decreto. Huic autem voluntati ac decreto nemo poteſt reſiſtere: Ergo omnia fiunt neceſſariò: Ergo tollitur vſus liberi arbitrii. 1

Et

Et ita ſentit Caluinus lib. 3. inſt. cap. 23. §. 6. & 8.

Nota, duplex eſſe decretum Dei,
2 de quo dubitari poteſt. Vnum, quo ab æterno ſtatuit concurrere cum libero arbitrio ad omnes eius actiones. Alterum, quo ſtatuit dare gratiam præuenientem & adiuuantem ad opera ſupernaturalia. Si per hæc duo decreta, nulla neceſſitas infertur libero arbitrio aut eius actionibus, ſalua manet libertas. Eſt autem hæc regula ſeruanda, decretum Dei, quod ab æterno eſt, non aliter poſſe impedire libertatem noſtram, quàm ſi vi illius decreti fiat aliquid in tempore, quod obſit noſtræ libertati. Hoc poſito, ſit

3 Prima Concluſio. Decretum Dei, quo ſtatuit nobiſcum concurrere ad agendum, non tollit vſum liberi arbitrii noſtri. Ratio eſt, quia per illud decretum nihil aliud fit in tempore, quàm quod detur nobis concurſus Dei generalis ad agendum. Hic autem concurſus non impedit libertatem, quia non eſt prior noſtro concurſu, nec præuenit

 285

nit aut prædeterminat noſtram voluntatem, ſed eſt ſimul tempore & cauſalitate cum noſtra determinatione, vt in prima parte oſtenſum eſt: Ergo non adfert neceſſitatem antecedentem, quæ ſola tollit libertatem arbitrii, vt dictum eſt quæſtione præcedenti. § 8.

Secunda concluſio. Decretum Dei, quo ſtatuit nos præuenire gratia excitante, nō impedit libertatem noſtram. Ratio eſt, quia per illud decretum nihil aliud fit in tempore, quàm quod detur nobis gratia præueniens ſeu excitans. Hæc autem gratia non impedit libertatem noſtram, vt quæſt. 2. probatum eſt. Nam aliqui conſentiunt gratiæ præuenienti, alii reſiſtunt: Ergo euidens ſignum eſt, in noſtro arbitrio eſſe, vel conſentire, vel reſiſtere. 4

Tertia Concluſio. Decretum Dei, quo ſtatuit nos adiuuare, quando conſentimus gratiæ excitanti, non impedit libertatem noſtram. Sequitur ex dictis. quia liberè conſentimus & cooperamur gratiæ excitanti. Conſentimus autem per gratiam adiuuantem: Ergo 5

Ergo gratia adiuuans non impedit libertatem. Vide quæ dicta ſunt quæſt. 2, §. 3.

6 Contra hæc omnia ſic obiici poteſt. Nemo poteſt reſiſtere decreto Dei: Ergo omnia, quæ Deus fieri decernit, fiunt neceſſario. Reſpondeo cum diſtinctione. Nam decretum Dei poteſt dupliciter ſpectari. Primo, quatenus immediatè reſpicit ſuum proximum effectum, qui hoc modo explicatur. *Volo homini dare gratiam præuenientem*; aut *Volo meum concurſum generalem illi præbere*. Sic nemo poteſt illi reſiſtere, quia nemo poteſt impedire, quominus Deus iſta faciat. Secundo, quatenus vna cum ſuo proximo effectu reſpicit noſtram cooperationem; & hoc modo de illo diſputamus. Sic autem poſſumus illi reſiſtere, neq; impedit noſtram libertatem, vt probatum eſt. Nam neq; generalis concurſus Dei, neq; gratia excitans, qui ſunt immediati effectus decreti diuini, lædunt libertatem noſtram in cooperando. Semper enim liberè cooperamur.

V. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per prædeſtinationem.

Ratio dubitandi ſumi poteſt ex duplici capite. 1. Quia prædeſtinatio eſt certa & infallibilis. 2. Quia non eſt in noſtra poteſtate. Ex vtroque capite videtur repugnare libertati arbitrii noſtri. Hæc facile diluentur ex iis, quæ hactenus dicta ſunt. Sit ergo

Prima Concluſio. Prædeſtinatio non obſtat libertati arbitrii noſtri. Ratio eſt, quia includit duplicem actum, nempe præſcientiam & decretum Dei: ſed nec præſcientia, nec decretum Dei impedit libertatem noſtram, vt probatum eſt: Ergo nec prædeſtinatio. Nec obſtat, quod certa & infallibilis ſit. Nam illa certitudo

non oritur ex parte mediorũ, ſeu gratiæ efficacis, quaſi Deus conferat prædeſtinatis tam efficacem gratiam, vt neceſſariò illi conſentiant; ſed ex parte diuinæ præſcientiæ, quæ falli non poteſt. At certitudo præſcientiæ non impedit libertatem.

3 Secunda Concluſio. Prædeſtinatiò, magna ex parte, eſt in noſtra poteſtate. Habet enim tres effectus, nempe vocationem, iuſtificationem, & glorificationem. Vocatio partim eſt in noſtra poteſtate, partim non eſt. Vt enim Deus vocet aut præueniat nos per ſuam gratiam, non eſt in noſtra poteſtate: vt autem vocationi ſeu gratiæ præuenienti conſentiamus, id eſt in noſtra poteſtate. Reliqui duo effect⁹, iuſtificatiò & glorificatio, omnino ſunt in noſtra poteſtate. Nam iuſtificatio pendet ex propria diſpoſitione, quâ quis liberè ſe diſponit ad infuſionem gratiæ iuſtificantis. Glorificatio autem pendet ex bonis noſtris operibus, quæ liberè in hac vita exercemus. Vide quæ dixi in 1. par. tract. 1. cap. 14. quæſt. 7.

VI. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per præceptum ſuperioris?

Hæc quæſtio poteſt intelligi vel de nobis, vel de Chriſto. Nam & nobis dantur præcepta à Deo & alijs ſuperioribus; & Chriſto fuit datum præceptum moriendi pro humano genere. Præceptum autem habet vim obligandi. Obligatio verò inducit neceſſitatem faciendi, quod præceptum eſt. At neceſſitas impedit vſum liberi arbitrii: Ergo & præceptum, quod inducit neceſſitatem, impedit vſum liberi arbitrii. Hæc difficultas, maior eſt in Chriſto, quàm in nobis. Nam Chriſtus fuit impeccabilis: Ergo non potuit non ſeruare præceptum: Ergo non liberè ſeruauit: Ergo præceptum impediuit vſum liberi arbitrii in Chriſto. Nihilominus ſit 1

Prima Concluſio. Præceptum ſu- 2

perioris non impedit vſum liberi arbitrii in nobis. Ratio eſt, quia poſito præcepto, adhuc in noſtra poteſtate eſt, illud ſeruare & non ſeruare. Imo multi reipſa ſeruant, multi non ſeruant. Nec obſtat obligatio præcepti. Nam illa non inducit neceſſitatem phyſicam, ſed tantum moralem: quæ neceſſitas non conſiſtit in eo, vt ſimpliciter non poſſimus aliter facere, quàm præceptum eſt (conſtat enim nos poſſe) ſed in eo, vt honeſtè non poſſimus aliter facere. Turpe enim eſt, non facere, quod præcipitur à ſuperiore.

5 Secunda Concluſio. Præceptum moriendi, quod Chriſto datum fuit à Deo Patre, non impediuit vſum liberi arbitrii in Chriſto, tametſi fuerit impeccabilis, ac proinde non potuerit non ſeruare illud præceptum. In hoc conſentiunt authores Catholici. Tota difficultas eſt in modo explicandi. Nam duo hic ſunt, quæ non videntur poſſe cohærere. Vnum, quod Chriſtus fuerit impeccabilis, ac proinde

non

 287

non potuerit non ſeruare præceptum. Alterum, quod liberè ſeruauerit præceptum. Varii ſunt modi conciliandi. Ego ſic concilio & explico. Christus nō potuit non ſeruare præceptum, generatim loquendo, cùm fuerit impeccabilis; potuit tamen illud ſeruare, vel per hunc, vel per illum actum voluntatis, prout voluit; & ideo fuit liber in eius obſeruatione. Nam præceptum, quod illi fuit impoſitum, erat tale; *Debes mori pro redemptione humani generis.* Hoc debuit facere. At potuit facere ex variis motiuis, vt ex motiuo charitatis, obedientiæ, miſericordiæ, iuſtitiæ: Et liberum illi fuit, vt ex quocunq; vellet motiuo, id faceret. Itaq; actus voluntatis, quo præceptum impleuit, fuit omnino liber quoad exercitium & ſpeciem. Potuiſſet enim illum actum omittere, & per aliquem alium præcepto ſatisfacere. De hac re plura dicemus in 3. p.

VII. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per metum?

1 CErtum eſt, ſimpliciter non impediri, ne quidem per metum grauem, qui cadit in conſtantem virum. Quæritur 1. an aliquo modo impediatur. 2. an peccet, qui ex graui metu tranſgreditur aliquam legem. 3. an contractus ſint validi, qui ex tali metu initi ſunt. De ſingulis dicam.

2 Prima Concluſio. Vſus liberi arbitrii, non quidem ſimpliciter, ſed tamẽ aliquo modo impeditur per grauem metum. Ratio eſt, quià vſus liberi arbitrii in duobus potiſſimum conſiſtit. 1. vt voluntariè ſeu ſponte agas, & non coactè. 2. vt liberè, ita vt poſſis non agere. Prior modus operandi impeditur aliquo modo per metum; quia quod facis propter metum, quod alioqui facturus non eſſes, non facis omnino ſponte & voluntariè. Poſterior

 288

tior non impeditur, ſed potius augetur. Nam tunc cenſetur eſſe maior libertas in agendo, quando ex vtraque parte habes vrgentem aliquam cauſam. Tunc enim non ſubitò raperis in vnam partem præ alia, ſed magis ad vtranq; indifferens es. At quando facis aliquid ex metu, tunc ex vtraq; parte habes vrgentem cauſam. Nam ex vna velles non facere propter diſplicentiam obiecti; ex altera velles facere propter metum alicuius mali.

Secunda Concluſio. Qui ex graui metu, vt v. g. ex metu mortis, tranſgreditur aliquam legem, aliquando peccat, aliquando non peccat. Tunc peccat, quando lex obligat, etiam cũ periculo mortis. Huiuſmodi ſunt leges diuinæ. Tunc non peccat, quando lex tam ſeuerè non obligat. Huiuſmodi ſunt aliquæ leges humanæ, de quibus latius in Tractatu de legibus. 3

Tertia Concluſio. Si graui metu, ſed tamen iuſtè, coactus es contrahere vel paciſci, validus eſt contractus. Eſt communis ſententia. Hoc mo- 4

do, qui contraxit ſponſalia, metu excommunicationis compelli poteſt ad contrahendum matrimonium, & tenebit contractus, cap. Ex litteris 2. de ſponſalibus. Qui violauit Virginem, compellitur eam dotare vel ducere. Qui promiſit aliquid, ne accuſaretur de crimine, de quo iure poterat, tenetur. Ratio eſt, quia huiuſmodi metus non facit contractum ſimpliciter inuoluntarium. Nam qui contrahit, abſolutè conſentit. Omnibus enim conſideratis, vult. Cùm ergo nulla interueniat iniuria, contractus erit validus.

5 Quarta Concluſio. Si graui metu, ſed iniuſtè, coactus es contrahere, contractus neq; iure naturæ, neq; iure poſitiuo, omnino irritus eſt; poteſt tamen reſcindi & in irritum reuocari, pro arbitrio tuo, qui iniuſtè metum paſſus es. Hæc concluſio habet tres partes. Prima eſt, huiuſmodi contractum non eſſe omnino irritum iure naturæ. Ita Dominicus Sotus in 4. d. 29. q. 1. art. 3. & alii. Ratio eſt, quia

quia ſi iure naturæ eſſet irritus, id proueniret, vel ex defectu conſenſus, vel quia interuenit iniuria. Non ex defectu conſenſus, quia quando quis iuſto metu cogiturpaciſci, valet pactum ratione conſenſus, vt dictum eſt. At ſimilis eſt conſenſus in metu iniuſtè incuſſo. Nec ratione iniuriæ, quia hæc non eſt immediata cauſa contractus, ſed conſenſus contrahentis: Ergo ſi eſt ſufficiens conſenſus, contractus erit validus, licet ratione iniuriæ reſcindi poſſit, vt dicam.

Altera pars eſt, eiuſmodi contractum non eſſe omnino irritum iure poſitiuo. Ita Nauarrus in capit. Accepta, oppoſ. 5. n. 7. & alii. Probatur ex iure ciuili, Inſtit. de exceptionibus, in principio; *Si metu coactus, ſtipulanti Titio promiſiſti, quod non debueras promittere, palam eſt, iure ciuili te obligatum eſſe; & actio, qua intenditur dare te oportere, efficax eſt.* Vbi gloſſa; *Obligatum eſſe, ſcilicet, inſpecto iuris rigore;*

Et, efficax eſt, ſcilicet, in ſui ſubſtantia. Idem probari poteſt ex L. ſi mulier, §. finali, ff. quod metus cauſa. Et ex L. vltima, C. de his, quæ vi. Solent tamẽ excipi aliquot caſus, in quibus metu facta ſunt omnino irrita. Vide Leſſium li. 2. de iuſtitia cap. 17. dubit. 6.

7 Tertia pars eſt, talem contractum reſcindi poſſe pro arbitrio eius, qui iniuſtè metum paſſus eſt. Hinc illud in iure canonico, *Quæ vi vel metu fiunt debere in irritum reuocari; debere robore firmitatis carere*, cap. 2. & 4. de his, quæ vi. Et in iure ciuili, *Venditiones, donationes, tranſactiones, quæ per potentiam extortæ ſunt, præcipimus infirmari.* L. vltima, C. de his, quæ vi. Ratio eſt, quia qui metum iniuſtè incuſſit, iniuriam alteri intulit: Ergo tenetur illum in priorem ſtatum reſtituere; & alter habet ius exigendi hanc reſtitutionem. Huc ſpectat illud, ex citata L. ſi mulier; *Per Prætorem reſtituendus ſum, vt abſtinendi mihi poteſtas tribuatur.*

VIII.

VIII. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per concupiſcentiam.

REpeto, quod ſupra dixi, vſum liberi arbitrii in duobus conſiſtere. 1. vt voluntariè ſeu ſponte agas, & non coactè. 2. vt liberè agas, ita vt poſſis non agere. Hoc poſito, quæritur 1. an modus agendi voluntariè impediatur per concupiſcentiam? 2. an modus agendi liberè impediatur per cōcupiſcentiam? Alii proponunt ſub his terminis. 1. an concupiſcentia minuat aut impediat voluntarium? 2. an minuat aut impediat liberum? Res contrario modo hic habet, ac in metu. Hoc paucis explicabo. 1

Prima Concluſio. Concupiſcentia non impedit, ſed potius auget voluntarium. Ita D. Thomas in 1. 2. quæſt. 6. art. 7. Ratio eſt, quia quo concupiſcentia maior eſt, quæ te allicit ad agendū, 2

eo magis ſponte ac voluntariè facis, quod facis. Hoc intellige, ſi ſequaris ductum concupiſcentiæ. Nam ſi reſiſtas, ſecus eſt.

Dices 1. Concupiſcentia perturbat & minuit vſum rationis: Ergo etiam minuit voluntarium, quia vſus rationis eſt principium voluntarii. Reſpondeo. Duo ſpectari debent in voluntario. Vnũ eſt principale, nempe inclinatio ſeu impetus volũtatis in obiectum. Alterũ minus principale, nempe cognitio obiecti. Prius augetur per concupiſcentiam, vt dictũ eſt; poſterius partim minuitur, partim augetur. Minuitur, quatenus iudicium rationis perturbatur; augetur, quatenus agetur apprehenſio obiecti concupiti. Nam concupiſcentia ex vna parte facit, vt intellectus nõ perfectè conſideret obiectum eſſe turpe ac prohibitum; & ſic minuit cognitionem: Ex altera, facit, vt intellectus maiori vi conſideret id, quod eſt delectabile in obiecto, ac proinde proponat voluntati ſub ratione maioris boni, & conſequenter volun-

tas intenſius illud appetat: & ſic auget cognitionem & voluntarium.

4 Dices 2. Concupiſcētia minuit peccatum: Ergo etiam minuit voluntarium, quia voluntarium eſt de ratione peccati, ac proinde cum minuitur peccatum, minuitur etiam voluntarium. Antecedens patet ex cōmuni conſenſu Theologorum, qui docent peccata, quæ fiunt ex concupiſcentia aut ſimili paſſione animi, cæteris paribus, leuiora eſſe, quam quæ fiunt omnino deliberatè. Et ratio eſt, quam iam ante attigi, quia eiuſmodi paſsiones perturbant vſum rationis. Reſpondeo. Solutio pendet ex ſequenti concluſione.

5 Secunda concluſio. Concupiſcentia minuit libertatem agendi. Ratio eſt, quia tunc cenſetur minui libertas in agendo, quādo voluntas magis trahitur in vnam partem, quam in alteram. Tūc enim non eſt æquè indifferens ad vtrāque. At per concupiſcentiam magis trahitur in vnam, quam in alteram partem: Ergo per concupiſcentiam minuitur libertas.

Dices.

6 Dices. Etiam per metum magis trahitur in vnam, quam in alteram partem: Ergo etiam per metum minuitur libertas, quod tamen ſupra negatum eſt. Reſpondeo. Non ſequitur. Nam metus trahit voluntatem in illam partem, ad quam per ſe non afficitur voluntas; ac proinde cum affectus voluntatis propendeat in vnam partem, & metus conetur illam trahere in alterã; fit, vt maior ſit indifferentia in vtramque partem. At concupiſcentia trahit voluntatem in illam eandem partem, ad quam per ſe afficitur voluntas; ac proinde, tam affectus voluntatis, quam concupiſcentia, incumbunt ſimul in vnam partem. Ex quo efficitur, vt non maneat tanta indifferentia ſeu libertas in vtramq; partem.

7 Hinc patet, quare peccata, quæ fiunt ex concupiſcentia, ſint leuiora, cæteris paribus, cum tamen ſint magis voluntaria. Nam hoc ideo eſt, quia ſunt minus libera. Nec obſtat, quod voluntarium dicatur eſſe de ratione peccati: ex quo videtur ſequi, quod eo

grauióra

grauiora ſint peccata, quo magis ſunt voluntaria. Nam qui hoc dicunt, accipiunt voluntarium pro libero. Cum ergo peccata ex concupiſcentia ſint ſint minus libera, neceſſe eſt, cæteris paribus, minus grauia eſſe.

Quæres, an concupiſcentia, quæ minuit libertatem, vt dixi, poſſit aliquando eam tollere, & inferre voluntati neceſſitatem agendi? D. Thomas quæſt. 10. art. 3. videtur negare. Ratio eius eſt, quia motus concupiſcentiæ vel eſt tam vehemens, vt totaliter abſorbeat vſum rationis; vel tam moderatus, vt relinquat aliquid rationis. Si totaliter abſorbet vſum rationis, non poteſt excitare voluntatem; multo minus neceſſitatē illi inferre, quia voluntas non excitatur, niſi præuio iudicio rationis. At ſi vſus rationis totaliter abſorptus eſt, non poteſt eſſe præuium iudicium rationis. Si autem concupiſcentia tam moderata eſt, vt relinquat aliquid iudicii ac rationis, non poteſt etiam neceſſitare voluntatem, quia voluntas tamdiu manet libera, quamdiu

diu ratio manet libera. Si ergo ratio nõ eſt ſubiecta concupiſcentiæ, nec voluntas erit ſubiecta.

9 Aliqui tamen putant, D. Thomam contrarium ſentire, quia loco citato expreſsè dicit, eos, qui propter vehementem, iram vel concupiſcentiam furioſi aut amentes fiunt, ex neceſſitate ſequi impetum paſſionis, ſicut bruta animalia: Ergo paſſio, ſecundum D. Thomam, poteſt eſſe tam vehemens, vt inferat voluntati neceſſitatem. Et ſic D. Thomam explicant Medina quæſt. 10. articul. 3. & Valentia diſputat. 2. quæſt. 5. part. 3. At Conradus aliter ſentit. Aliud enim eſt, inquit, hominem neceſſitari à paſſione; Aliud, voluntatem neceſſitari. Diuus Thomas aſſerit homines furioſos & amentes, in quibus totaliter ligatur ratio, neceſſariò moueri à paſſione, more beſtiarum; non autem ait, voluntatem eorum neceſſariò moueri, quia putat voluntatem eorum non habere vllum actum, eo quod intellectus nullum habeat.

Sed

Sed quidquid ſit de mente D. Thomæ, diſtinctione opus eſt. Nã aliud eſt quærere, an concupiſcentia poſſit neceſſitare voluntatem ad appetendum; Aliud, an poſſit neceſſitare ad conſenſum. Prius poteſt, non poſterius. Et ſic omnes debent ſentire, qui ex vna parte docent dari aliquos motus in voluntate primo primos, in quibus nulla ſit libertas, ac proinde nullum peccatum: Et ex altera, in poteſtate voluntatis eſſe, conſentire concupiſcentiæ, vel repugnare. Iuxta priorem partem intelligendum eſt illud Apoſtoli ad Galatas 5. 17. *Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum.* Iuxta poſteriorem, illud Roman. ſexto, duodecimo. *Non regnet peccatum in veſtro mortali corpore, vt obediatis concupiſcentiis eius.* Et cap. ſeptimo, octauo. *Non concupiſces*, id eſt, non conſenties concupiſcentiæ. Et ratio eſt, quia voluntas in modo agendi pendet ab intellectu. At intellectus duobꝰ modis poteſt aliquid proponere voluntati. Primo, ex ſubita & ſimplici apprehenſione quod tunc fit, quando median-

mediante phantaſia & appetitu ſenſitiuo, ſubitò apprehēdit aliquod bonum delectabile; quo appetitus afficitur, & hoc proponit voluntati ſub ratione boni tantum delectabilis, & nullo modo ſub ratione mali. Tunc enim voluntas determinatur ad hoc appetendum, & non eſt in illius poteſtate, appetere & reſpuere; quia obiectus determinatè proponit illi bonum, quod appetat, & non ſimul proponit illi malum, quod reſpuat. Secundo, ex præuia deliberatione ſeu vſu rationis; quod tunc fit, quando intellectus non ſolum apprehendit aliquod obiectum, ſed ſimul in eo videt rationem boni & mali, & prætereà iudicat & diſcurrit de toto negotio. Tunc enim voluntas indifferenter poteſt, vel appetere illud propter rationem boni, vel reſpuere propter rationem mali, vel denique ceſſare ab omni actu; quia nec bonum malo cōmixtum poteſt illam neceſſitare ad appetendum; nec malum bono commixtum poteſt illam neceſſitare ad reſpuendum.

Hinc

Hinc ſumi poſſunt hæ duæ regulæ. ii
Vna; Quidquid proponitur voluntati ſub ratione boni & mali, hoc poteſt voluntas vel appetere propter rationē boni; vel reſpuere propter rationem mali: vel nec appetere nec reſpuere, propter mixtionem boni & mali. *Altera*, Quidquid proponitur voluntati ſub ratione boni tantum, ad hoc neceſſario afficitur voluntas; quia nec poteſt illud odiſſe, cùm non appareat illa ratio mali; nec poteſt ſuſpendere actum, quia naturale eſt, vt vnaquæq; potentia feratur in ſuum obiectum determinatum. In hoc autem caſu, quādo proponitur voluntati bonum, ſub ratione boni tantum, habet obiectum determinatum: Ergo naturaliter in illud fertur. Iuxta has regulas intelligendi ſunt Theologi, cum dicunt voluntatem dupliciter ſpectari poſſe. 1. vt natura quædam eſt. 2. vt libera eſt. Tunc enim cenſetur ſpectari, vt natura eſt, quando ad vnum obiectum, & ad vnum actum determinatur. Tunc autem ſpectatur, vt libera,

ra, quando indifferenter ſe habet ad plura obiecta, vel ſaltem ad plures rationes formales vnius obiecti, circa quas varios actus poteſt exercere. Hæc autem determinatio vel indifferentia pendet ab intellectu; qui aliquando voluntati proponit determinatè vnum obiectum, & ſub vna ratione; aliquando plura indifferenter, aut vnum ſub pluribus rationibus, quæ ſingulæ per ſe mouere poſſunt.

IX. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per ignorantiam?

i IGnorantia variis modis diuidi ſolet in materia morali. 1. in antecedentem, conſequentem & comitantem. 2. in ignorantiã iuris & facti. 3. in vincibilẽ & inuincibilẽ 4. in voluntariã & inuolun-

uoluntariam. 5. in culpabilem & inculpabilem. Hæ tres poſteriores diuiſiones vix differunt. Nam ignorantia vincibilis, voluntaria & culpabilis, ſæpè idem ſunt. Et ſimiliter inuincibilis, inuoluntaria & inculpabilis. Secunda diuiſio nota eſt. Primam ſic explico. Ignorantia comparari poteſt, vel ad actum, qui ignoranter fit, vel ad voluntatem ignorantis. Si conferatur cum actu, tunc omnis ignorantia, vel eſt antecedens, quia ſcilicet eſt cauſa actus; vel eſt comitans, quia ſcilicet non eſt cauſa actus, ſed tantum concomitanter ſe habet ad actum. Si autem conferatur cum voluntate, tunc omnis ignorantia, vel eſt antecedens, quia ſcilicet antecedit conſenſum voluntatis, & ideo eſt inuoluntaria; vel eſt conſequens, quia ſcilicet ſequitur conſenſum voluntatis, & ideo eſt voluntaria. Hinc patet, eandem ignorantiā poſſe eſſe antecedentem & conſequentem, diuerſo reſpectu. Poteſt enim eadem ignorantia

eſſe cauſa actus, & ita dicetur antecedens; & ſimul poteſt eſſe voluntaria, & ita dicetur conſequens, quia ſcilicet ſequitur conſenſum voluntatis. Vnde triplex poteſt ſumi diſcrimen inter has tres ignorantias. 1. quia antecedens eſt inuoluntaria; conſequens, voluntaria; in quo differunt inter ſe. 2. quia antecedens & conſequens ſunt cauſa actus ignoranter facti; in quo differunt à concomitante, quæ non eſt cauſa actus. 3. quia actus, qui fit, rectè dicitur fieri ex ignorantia, quando ignorantia eſt cauſa actus; quando autem non eſt cauſa, non dicitur fieri ex ignorantia, ſed ignoranter.

2 Nos hic diſputamus de ignorantia antecedente, quæ eſt cauſa actus ignoranter facti; & eſt inuoluntaria, inuincibilis & inculpabilis. Eſt ergo quæſtio, an is, qui facit aliquid ex ignorantia, quod alias non eſſet facturus, cenſeatur id facere voluntariè & liberè? D. Thomas q. 6. art. 8. reſpendet, cenſeri facere ſimpliciter inuoluntariè. Et probatur 1. quia illa

illa ignorantia, cum antecedat conſenſum voluntatis, eſt ſimpliciter inuoluntaria: Ergo actus, qui ex illa ſequitur, tanquam ex ſua cauſa, eſt ſimpliciter inuoluntarius. 2. quia eſt cauſa actus ignoranter facti. Ergo qui ex tali ignorantia operatus eſt, non fuiſſet operaturus, ſi ſciuiſſet: Ergo inuoluntariè operatus eſt. Hæc reſponſio explicanda eſt, iuxta eam diſtinctionem, quam hactenus ſecuti ſumus. Sit ergo

Prima Concluſio. Ignorantia antecedens, quæ eſt cauſa actus igno- 3
ranter facti, impedit ac minuit voluntarium, ſicut & metus. Ratio eſt, quia ſicut ea, quæ facimus ex metu, non facimus omnino ſponte & voluntariè (non enim faceremus, ſi abeſſet metus) ſic etiam ea, quæ facimus ex ignorantia, nõ facimus omnino ſponte & voluntariè, quia non faceremus, ſi abeſſet ignorantia. Hinc patet, ea quæ fiunt ex metu & ignorantia, partim voluntariè, partim inuoluntariè fieri. Voluntariè, quia voluntas,

præſente metu & ignorantia, vult facere, quæ facit. Inuoluntariè, quia non vellet, ſi abeſſet metus & ignorantia. Eſt tamen magnum diſcrimen, quia quæ fiunt ex metu, fiunt ſimpliciter voluntariè; & ſecundum quid, inuoluntariè. Quæ autem fiunt ex ignorantia, contrario modo ſe habent, quia fiunt ſimpliciter inuoluntariè; & ſecundum quid, voluntariè. Quod ſic oſtendo. Quando aliquid eſt, quod ex vna parte volumus, & ex altera non volumus, tunc cenſemur illud ſimpliciter velle, quando conſideratis omnibus circunſtantiis, volumus: tunc ſimpliciter non velle, quando conſideratis omnibus circunſtantiis, non volumus. At, qui facit aliquid ex metu, ille conſideratis omnibus circunſtantiis, vult; licet non vellet, abſente metu: Ergo ſimpliciter vult. Qui autem facit ex ignorantia, ille conſideratis omnibus circunſtantiis, quas antea ignorabat, non vult: Ergo ſimpliciter non vult. Quod autem quis ſimpliciter

pliciter vult, hoc ſimpliciter volunta-
rium eſt; & quod ſimpliciter non vult,
ſimpliciter inuoluntarium eſt: Ergo
&c.

Secunda Concluſio. Ignorantia 4
antecedens, de qua agimus, partim
minuit, partim non minuit liberta-
tem voluntatis. Minuit, quatenus ea,
quæ facimus ex ignorantia, non faci-
mus ex plena cognitione & delibera-
tione. Non minuit, quatenus ea, quæ
facimus ex ignorantia, poſſemus non
facere, ſi vellemus. Nam ignorantia
non obſtat, quo minus poſſimus face-
re & non facere, quod facimus. Quod
tali exemplo declarari poteſt. Petrus
cogitat de Maria in vxorem ducenda.
Videt eſſe ſpecioſam, ſed ignorat pau-
perem & corruptam eſſe: ſi ſciret, nol-
let conſentire in matrimonium; con-
ſentit autem, quia ignorat. Poſita &
durante hac ignorantia, liberum
eſt Petro conſentire & non con-
ſentire: Ergo talis ignorantia non
neceſſitat illum ad alterutrum, ſed
relinquit indifferentem. Et confir-

matur, quia poſita tali ignorantia, perinde ſe habet Petrus, ac ſi putaret Mariam eſſe ſpecioſam, diuitem & caſtam: At ſi hoc putaret, non neceſſariò conſentiret in matrimonium; quia poſſet velle manere in cælibatu, propter moleſtias, quæ occurrunt in matrimonio: aut ſi omnino vellet inire matrimonium, poſſet aliam quærere, quæ magis illi placeret.

X. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per vim & coactionem?

SÆpè dixi, ad vſum liberi arbitrii duo ſpectare. 1. vt voluntariè ſeu ſponte agas, non coactè. 2. vt liberè agas, ita vt poſſis non agere. Igitur vſus liberi arbitrii impeditur per vim

& coa-

& coactionem, quoad priorem partem, non quoad poſteriorem. Quod enim vi aut coactè facis, non omnino ſponte & voluntariè facis. Liberè tamen facis, quia potes non facere.

Pro maiori explicatione notandum eſt, quod ſupra dixi, duplices eſſe actus liberi arbitrii ſeu voluntatis, nempe elicitos & imperatos. De vtriſque intelligi poteſt, quod dictum eſt. Nam vtrique vocari poſſunt violenti aut coacti. Hoc tamen duplici ſenſu intelligi poteſt. Primo, vt dicantur violenti aut coacti, à violentia ſeu coactione, tanquam à principio actiuo. 2. Vt dicantur violenti aut coacti, à violentia ſeu coactione, tanquam à motiuo. Hoc poſteriori modo intelligenda eſt doctrina tradita. Nam quando externa vis aut coactio mouet me, vt aliquid velim facere, vel reipſa faciam, tunc cenſeor id aliquo modo vi aut coactè facere, quia non facio omnino ſponte & volũtariè, tametſi liberè. Simile eſt, quod dixi, de metu. Nam ſicut metus poteſt me mouere aut impellere, vt aliquid

faciam, quod alias non facerem; ſic etiam externa vis & coactio.

3 De priori ſenſu poteſt eſſe quæſtio an voluntas poſſit cogi ſeu violentiam pati, quoad vtroſque actus, tam elicitos, quam imperatos? id eſt, an actus voluntatis, tam eliciti, quàm imperati, poſſint eſſe à vi ſeu coactione, tanquam à principio actiuo? Diuus Thomas q. 6. art. 4. negat de elicitis, affirmat de imperatis: quod explicandum eſt per duas concluſiones.

4 Prima Concluſio. Voluntas non poteſt cogi ſeu violentiam pati quoad actus elicitos, id eſt, actus à voluntate eliciti, non poſſunt dici coacti aut violenti, ex parte principii actiui. Ratio eſt euidẽs, quia ſi actus voluntatis ſunt eliciti ab ipſa voluntate, tãquam à principio actiuo, cum voluntas ſit principium internum; non poſſunt eſſe à principio extrinſeco violento. Et cõfirmatur ex definitione violenti. Nam id dicitur violentum, *quod fit ab extrinſeco principio, paſſo non conferente vim*; Vel, vt alii rectius, *quod fit à principio extrinſeco,*

eo, paſſo reſiſtente, & nullam vim actiuam conferente: ſed actus, qui à voluntate eliciuntur, non ſunt tales, quia voluntas cõfert aliquã vim actiuam ad illos producendos: Ergo non ſunt violenti, ex parte principii actiui; licet poſſint eſſe violenti, ex parte motiui, vt dictum eſt.

Quæres, An hæc concluſio ſit omnino certa? Reſpondeo. Apud eos certa eſt, qui docent actus voluntatis & intellect⁹ eſſentialiter eſſe vitales, ac proinde neceſſario debere produci ab interno principio vitali, nempe à voluntate & intellectu; nec poſſe produci à ſolo Deo. Apud alios vero, qui putant à ſolo Deo produci poſſe, difficultas eſt. Nam aliqui docent, voluntatẽ dupliciter cogi aut violentiã pati poſſe. 1. Si Deus immitteret illi aliquem actum, merè paſſiuè ſe habenti. 2. Si immitteret illi actum, reſiſtenti & nolenti illum habere. Hoc poſterius concedi poteſt, nõ illud prius, Ratio eſt, quia duo requiruntur, vt actus propriè dicatur violentus aut coactus. 1. Vt fiat ab agente extrinſeco, paſſo non conferente vim. 2. Vt

fiat,

mediante phantaſia & appetitu ſenſitiuò, ſubitò apprehēdit aliquod bonum delectabile; quo appetitus afficitur, & hoc proponit voluntati ſub ratione boni tantum delectabilis, & nullo modo ſub ratione mali. Tunc enim voluntas determinatur ad hoc appetendum, & non eſt in illius poteſtate, appetere & reſpuere; quia intellectus determinatè proponit illi bonum, quod appetat, & non ſimul proponit illi malum, quod reſpuat. Secundo, ex præuia deliberatione ſeu vſu rationis; quod tunc fit, quando intellectus non ſolum apprehendit aliquod obiectum, ſed ſimul in eo videt rationem boni & mali, & præterea iudicat & diſcurrit de toto negotio. Tunc enim voluntas indifferenter poteſt, vel appetere illud propter rationem boni, vel reſpuere propter rationem mali, vel denique ceſſare ab omni actu; quia nec bonum malo comixtum poteſt illam neceſſitare ad appetendum; nec malum bono commixtum poteſt illam neceſſitare ad reſpuendum.

Hinc

Hinc ſumi poſſunt hæ duæ regulæ. *Vna*, Quidquid proponitur voluntati ſub ratione boni & mali, hoc poteſt voluntas vel appetere propter rationẽ boni; vel reſpuere propter rationem mali: vel nec appetere nec reſpuere, propter mixtionem boni & mali. *Altera*, Quidquid proponitur voluntati ſub ratione boni tantum, ad hoc neceſſario afficitur voluntas; quia nec poteſt illud odiſſe, cùm non appareat illa ratio mali; nec poteſt ſuſpendere actum, quia naturale eſt, vt vnaquæq; potentia feratur in ſuum obiectum determinatum. In hoc autem caſu, quãdo proponitur voluntati bonum, ſub ratione boni tantum, habet obiectum determinatum: Ergo naturaliter in illud fertur. Iuxta has regulas intelligendi ſunt Theologi, cum dicunt voluntatem dupliciter ſpectari poſſe. 1. vt natura quædam eſt. 2. vt libera eſt. Tunc enim cenſetur ſpectari, vt natura eſt, quando ad vnum obiectum, & ad vnum actum determinatur. Tunc autem ſpectatur, vt libera,

11 ra, quando indifferenter ſe habet ad plura obiecta, vel ſaltem ad plures rationes formales vnius obiecti, circa quas varios actus poteſt exercere. Hæc autem determinatio vel indifferentia pendet ab intellectu; qui aliquando voluntati proponit determinatè vnum obiectum, & ſub vna ratione; aliquando plura indifferenter, aut vnum ſub pluribus rationibus, quæ ſingulæ per ſe mouere poſſunt.

IX. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per ignorantiam?

1 IGnorantia variis modis diuidi ſolet in materia morali. 1. in antecedentem, conſequentem & comitantem. 2. in ignorantiã iuris & facti. 3. in vincibilẽ & inuincibilẽ 4. in voluntariã & inuolun-

uoluntariam. 5. in culpabilem & inculpabilem. Hæ tres poſteriores diuiſiones vix differunt. Nam ignorantia vincibilis, voluntaria & culpabilis, ſæpè idem ſunt. Et ſimiliter inuincibilis, inuoluntaria & inculpabilis. Secunda diuiſio nota eſt. Primam ſic explico. Ignorantia comparari poteſt, vel ad actum, qui ignoranter fit, vel ad voluntatem ignorantis. Si conferatur cum actu, tunc omnis ignorantia, vel eſt antecedens, quia ſcilicet eſt cauſá actus; vel eſt comitans, quia ſcilicet non eſt cauſa actus, ſed tantum concomitanter ſe habet ad actum. Si autem conferatur cum voluntate, tunc omnis ignorantia, vel eſt antecedens, quia ſcilicet antecedit conſenſum voluntatis, & ideo eſt inuoluntaria; vel eſt conſequens, quia ſcilicet ſequitur conſenſum voluntatis, & ideo eſt voluntaria. Hinc patet, eandem ignorantiã poſſe eſſe antecedentem & conſequentem, diuerſo reſpectu. Poteſt enim eadem ignorantia

eſſe cauſa actus, & ita dicetur antecedens; & ſimul poteſt eſſe voluntaria, & ita dicetur conſequens, quia ſcilicet ſequitur conſenſum voluntatis. Vnde triplex poteſt ſumi diſcrimen inter has tres ignorantias. 1. quia antecedens eſt inuoluntaria; conſequens, voluntaria; in quo differunt inter ſe. 2. quia antecedens & conſequens ſunt cauſa actus ignoranter facti; in quo differunt à concomitante, quæ non eſt cauſa actus. 3. quia actus, qui fit, rectè dicitur fieri ex ignorantia, quando ignorantia eſt cauſa actus; quando autem non eſt cauſa, non dicitur fieri ex ignorantia, ſed ignoranter.

2 Nos hic diſputamus de ignorantia antecedente, quæ eſt cauſa actus ignoranter facti; & eſt inuoluntaria, inuincibilis & inculpabilis. Eſt ergo quæſtio, an is, qui facit aliquid ex ignorantia, quod alias non eſſet facturus, cenſeatur id facere voluntariè & liberè? D. Thomas q. 6. art. 8. reſpendet, cenſeri facere ſimpliciter inuoluntariè. Et probatur 1. quia illa

illa ignorantia, cum antecedat conſenſum voluntatis, eſt ſimpliciter inuoluntaria: Ergo actus, qui ex illa ſequitur, tanquam ex ſua cauſa, eſt ſimpliciter inuoluntarius. 2. quia eſt cauſa actus ignoranter facti. Ergo qui ex tali ignorantia operatus eſt, non fuiſſet operaturus, ſi ſciuiſſet: Ergo inuoluntariè operatus eſt. Hæc reſponſio explicanda eſt, iuxta eam diſtinctionem, quam hactenus ſecuti ſumus. Sit ergo

Prima Concluſio. Ignorantia antecedens, quæ eſt cauſa actus ignoranter facti, impedit ac minuit voluntarium, ſicut & metus. Ratio eſt, quia ſicut ea, quæ facimus ex metu, non facimus omnino ſponte & voluntariè (non enim faceremus, ſi abeſſet metus) ſic etiam ea, quæ facimus ex ignorantia, nō facimus omnino ſponte & voluntariè, quia non faceremus, ſi abeſſet ignorantia. Hinc patet, ea quæ fiunt ex metu & ignorantia, partim voluntariè, partim inuoluntariè fieri. Voluntariè, quia voluntas, 3

præſente metu & ignorantia, vult facere, quæ facit. Inuoluntariè, quia non vellet, ſi abeſſet metus & ignorantia. Eſt tamen magnum diſcrimen, quia quæ fiunt ex metu, fiunt ſimpliciter voluntariè; & ſecundum quid, inuoluntariè. Quæ autem fiunt ex ignorantia, contrario modo ſe habent, quia fiunt ſimpliciter inuoluntariè; & ſecundum quid, voluntariè. Quod ſic oſtendo. Quando aliquid eſt, quod ex vna parte volumus, & ex altera non volumus, tunc cenſemur illud ſimpliciter velle, quando conſideratis omnibus circunſtantiis, volumus: tunc ſimpliciter non velle, quando conſideratis omnibus circunſtantiis, non volumus. At, qui facit aliquid ex metu, ille conſideratis omnibus circunſtantiis, vult; licet non vellet, abſente metu: Ergo ſimpliciter vult. Qui autem facit ex ignorantia, ille conſideratis omnibus circunſtantiis, quas antea ignorabat, non vult: Ergo ſimpliciter non vult. Quod autem quis ſimpliciter

pliciter vult, hoc ſimpliciter voluntarium eſt; & quod ſimpliciter non vult, ſimpliciter inuoluntarium eſt: Ergo &c.

Secunda Concluſio. Ignorantia 4 antecedens, de qua agimus, partim minuit, partim non minuit libertatem voluntatis. Minuit, quatenus ea, quæ facimus ex ignorantia, non facimus ex plena cognitione & deliberatione. Non minuit, quatenus ea, quæ facimus ex ignorantia, poſſemus non facere, ſi vellemus. Nam ignorantia non obſtat, quo minus poſſimus facere & non facere, quod facimus. Quod tali exemplo declarari poteſt. Petrus cogitat de Maria in vxorem ducenda. Videt eſſe ſpecioſam, ſed ignorat pauperem & corruptam eſſe: ſi ſciret, nollet conſentire in matrimonium; conſentit autem, quia ignorat. Poſita & durante hac ignorantia, liberum eſt Petro conſentire & non conſentire: Ergo talis ignorantia non neceſſitat illum ad alterutrum, ſed relinquit indifferentem. Et confir-

matur, quia poſita tali ignorantia, perinde ſe habet Petrus, ac ſi putaret Mariam eſſe ſpecioſam, diuitem & caſtam: At ſi hoc putaret, non neceſſariò conſentiret in matrimonium; quia poſſet velle manere in cælibatu, propter moleſtias, quæ occurrunt in matrimonio: aut ſi omnino vellet inire matrimonium, poſſet aliam quærere, quæ magis illi placeret.

X. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij impediatur per vim & coactionem?

SÆpè dixi, ad vſum liberi arbitrii duo ſpectare. 1. vt voluntariè ſeu ſponte agas, non coactè. 2. vt liberè agas, ita vt poſſis non agere. Igitur vſus liberi arbitrii impeditur per vim & coa-

& coactionem, quoad priorem partem, non quoad poſteriorem. Quod enim vi aut coactè facis, non omnino ſponte & voluntariè facis. Liberè tamen facis, quia potes non facere.

Pro maiori explicatione notandum eſt, quod ſupra dixi, duplices eſſe actus liberi arbitrii ſeu voluntatis, nempe elicitos & imperatos. De vtriſque intelligi poteſt, quod dictum eſt. Nam vtrique vocari poſſunt violenti aut coacti. Hoc tamen duplici ſenſu intelligi poteſt. Primo, vt dicantur violenti aut coacti, à violentia ſeu coactione, tanquam à principio actiuo. 2. Vt dicantur violenti aut coacti, à violentia ſeu coactione, tanquam à motiuo. Hoc poſteriori modo intelligenda eſt doctrina tradita. Nam quando externa vis aut coactio mouet me, vt aliquid velim facere, vel reipſa faciam, tunc cenſeor id aliquo modo vi aut coactè facere, quia non facio omnino ſponte & volũtariè, tametſi liberè. Simile eſt, quod dixi, de metu. Nam ſicut metus poteſt me mouere aut impellere, vt aliquid fa

eo, paſſo reſiſtente, & nullam vim actiuam conferente: ſed actus, qui à voluntate eliciuntur, non ſunt tales, quia voluntas cōfert aliquā vim actiuam ad illos producendos: Ergo non ſunt violenti, ex parte principii actiui; licet poſſint eſſe violenti, ex parte motiui, vt dictum eſt.

Quæres, An hæc concluſio ſit omnino certa? Reſpondeo. Apud eos certa eſt, qui docent actus voluntatis & intellect⁹ eſſentialiter eſſe vitales, ac proinde neceſſario debere produci ab interno principio vitali, nempe à voluntate & intellectu; nec poſſe produci à ſolo Deo. Apud alios vero, qui putant à ſolo Deo produci poſſe, difficultas eſt. Nam aliqui docent, voluntatē dupliciter cogi aut violentiā pati poſſe. 1. Si Deus immitteret illi aliquem actum, merè paſſiuè ſe habenti. 2. Si immitteret illi actum, reſiſtenti & nolenti illum habere. Hoc poſterius concedi poteſt, nō illud prius, Ratio eſt, quia duo requiruntur, vt actus propriè dicatur violentus aut coactus. 1. Vt fiat ab agente extrinſeco, paſſo non conferente vim. 2. Vt

fiat,

fiat, paſſo reſiſtente. Vtrumque patet ex definitione violenti, paulo ante aſſignata. Si ergo Deus immitteret voluntati actum, merè paſſiuè ſe habenti, tunc quidem actus ille fieret ab agente extrinſeco, non tamen fieret, reſiſtente paſſo, quia ponimus voluntatem merè paſſiuè ſe habere: Ergo non eſſet actus propriè violentus: Eſſet autem, ſi voluntas reſiſteret.

6 Secunda concluſio. Voluntas poteſt cogi ſeu violentiã pati, quoad actus imperatos, qui ab aliis potẽtiis eliciuntur. Hoc tripliciter intelligi poteſt. Primo, vt voluntas dicatur cogi ad imperandos actus aliarum potentiarum. Sic falſum eſt. Nam voluntas non poteſt imperare actus aliarum potentiarum, niſi per actum à ſe elicitum: at non poteſt cogi ad actum à ſe elicitum, vt dictum eſt: Ergo non poteſt, cogi, vt imperet actus aliarum potentiarum. Secundo, vt aliæ potentiæ, præſertim membra exteriora, per violentiam agentis extrinſeci recipiant aliquem motum, renitente voluntate. Sic verum eſt,

quia poteſt aliquis vi me protrudere in hanc vel illam partem, contra meam voluntatem. Tertio, vt aliæ potentiæ, præſertim membra exteriora, per vim agentis extrinſeci impediantur, vt non poſſint exequi imperium voluntatis. Sic etiam verum eſt. Nam quando voluntas imperat pedibus, vt ambulent, fieri poteſt, vt pedes externa quadā vi impediantur, vt non poſſint ambulare.

CAPVT VI.

DE QVIBVSDAM MODIS, QVIBVS ALIQVI PVTANT VSVM LIBERI ARBITRII defendi poſſe.

QVæritur 1. An vſus liberi arbitrii defendi poſſit ex parte ſolius intellectus? 2. An per diſtinctionem ſenſus compoſiti & diuiſi? 3. An per diſtinctionem neceſſitatis abſolutæ, & ex ſuppoſitione? 4. An per ſolam liber-

libertatẽ, quæ eſt in intẽſione & remiſſione actus? Nam hi modi putantur ab aliquibus eſſe ſufficientes ad defendẽdum vſum liberi arbitrii, vt deinceps explicabimus. Sit ergo

I. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij defendi poßit ex parte ſolius intellectus?

1 ALiqui putant vſum liberi arbitrii ſaluari poſſe, ſi in intellectu ſit iudicium quoddam indifferens ex parte obiecti, id eſt, ſi tale ſit iudicium, quo obiectum voluntati propoſitum, iudicetur eſſe indifferens ad vltimum finẽ; licet voluntas nõ ſit indifferens ad illud obiectum appetendum, ſed neceſſario illud appetat: ac proinde, exiſtente tali iudicio in intellectu, quidquid voluntatem antecedat vel comitetur, non impedire vſum liberi arbitrii. Hoc modo

modo defendunt libertatem Chriſti in acceptanda morte. Nam licet voluntas Chriſti determinata fuerit ad mortem acceptandam, nec potuerit illam non acceptare (habuit enim præceptum acceptandi, nec potuit hoc præceptum omittere quia erat impeccabilis) tamen in intellectu ipſius fuit iudicium, quo iudicabat obiectũ illud eſſe indifferens ad finem vltimum, & ſic cenſebatur liberè illud acceptare. Fundamentum huius ſententiæ eſt, quia ille actus voluntatis formaliter eſt liber, qui oritur ex iudicio intellectus, indifferente ex parte obiecti. Ergo vbicunque eſt tale iudicium, ibi poteſt eſſe liber actus voluntatis. Et confirmatur, quia radix libertatis in operando, eſt in iudicio intellectus, proponentis voluntati obiectum, tanquam non neceſſarium ad beatitudinem.

Hęc ſententia non placet, duplici de cauſa. 1. Quia illa indifferentia iudicii non requiritur ad vſum liberi arbitrii. 2. Quia non ſufficit. Ac primo, 2

quod

quod non requiratur, ſic probo; quia poteſt dari actus voluntatis liber, qui non oriatur ex tali iudicio; vt eſt actus diligendi Deum in hac vita. Nam liberè diligimus Deum ex parte voluntatis, & tamen intellectus non iudicat obiectum illud eſſe indifferens ad beatitudinem, cum ſit planè neceſſarium. Nemo enim poteſt beatus eſſe ſine Deo. Idem dico de actu voluntatis, quo eligimus baptiſmum, aut contritionem, aut aliquod aliud medium neceſſarium ad ſalutem. Nam ille actus electionis eſt liber, & tamen non ſupponit iudicium in intellectu, quo iudicetur tale medium eſſe indifferens ad ſalutem. Ergo ad vſum liberi arbitrii non requiritur tale iudicium; ſed potius aliud, quo obiectum proponatur voluntati, non tanquam indifferens ad vltimum finem, ſed tanquam habens in ſe aliquam rationem boni, propter quam appeti poſsit, & aliquam rationē mali, propter quam reſpui poſsit. Cuiuſmodi obiectum eſt temperãtia, quæ habet in ſe rationem honeſtatis, & præ-

terea

terea rationem difficultatis: aut intemperantia, quæ habet in ſe rationem turpitudinis, & præterea boni delectabilis. Nam circa eiuſmodi obiecta voluntas libera eſt; quia poteſt illa appetere propter rationem boni, quæ in illis eſt; & reſpuere propter rationem mali, quæ ſimiliter in illis eſt. Eiuſmodi etiam obiectum eſt quælibet alia res creata; & inſuper ipſe Deus, quatenus in hac vita à nobis apprehenditur. Nã intellectus, ex vna parte, iudicat in eo eſſe infinitam bonitatem, propter quã merito amari debeat; & ex altera, eſſe aliquam rationem mali, propter quam deſeri poſsit, quia iudicat difficile eſſe, ſeruare mandata Dei, & per aſsiduos labores, ad Deum poſſidendum peruenire. Hinc fit, vt libere eum diligamus in hac vita, & non neceſſario.

Quod autem illa iudicii indifferentia, de qua initio dictum eſt, non ſufficiat ad ſaluandum vſum liberi arbitrii, tribus modis probari poteſt. Primo, quia requiritur etiam, vt voluntas ſit indifferens ad operandum & non operandum;

randum, vt eſt communis Patrum ac Theologorum ſententia. Nam ſi voluntas ſit determinata ad vnam partem, iam non poteſt eſſe libertas in voluntate; alioqui ſequeretur voluntatem poſſe peccare, ſi id eligeret, ad quod eligendum eſſet determinata, quod falſum eſt. Secundo, ſi ad libertatem arbitrii defendendam ſufficeret illa indifferentia iudicii in intellectu, non eſſet difficile, conciliare libertatem arbitrii cum gratia & prædeſtinatione, quia conſtat per gratiam & prædeſtinationem non impediri illud iudicium, quo iudicatur res aliqua eſſe indifferens ad vltimum finem. At Auguſtinus, Anſelmus, Bernardus, & alii, qui ſcripſerunt de concordia liberi arbitrii cum gratia & prædeſtinatione, putant eſſe rem difficillimam. Ergo, vt ſaluetur libertas arbitrii, plus requiritur, quàm indifferentia iudicii in intellectu. Tertio, quia ex illa ſententia ſequitur, hæreticos noſtri temporis, non negare rem & eſſentiam libertatis, ſed tantum vocem.

Non

Non enim negant nos habere plenum & perfectum iudicium rationis, cùm aliquid eligimus; ſed negant habere facultatem, per quam voluntas poſsit ſe flectere in vtranq; partem. Si ergo ad libertatem actus ſufficit, quod procedat ex indifferente iudicio rationis, conſequens eſt, hæreticos non tollere libertatem in agendo, quod tamen falſum eſt, vt patet ex Concilio Tridentino ſeſſ. 6. can. 5.

II. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij defendi poſſit per diſtinctionem ſenſus compoſiti & diuiſi?

MVlti abutuntur hac diſtinctione; præſertim illi, qui dicunt gratiam efficacem ita determinare voluntatem ad conſenſum, vt non poſſit non conſentire; & nihilominus voluntatem eſſe liberam, non quidem in ſenſu compoſito, ſed in ſenſu diuiſo. Vnde, ſi quæras, an vſus liberi ar-

bitrii poſsit conſiſtere cum gratia efficaci, putant ſatis eſſe, ſi dicant, conſiſtere in ſenſu diuiſo; non in ſenſu compoſito.

2 Hæc reſponſio vulgaris eſt. Et perinde valet, ac ſi dicam, hominem ad catenam alligatum, manere liberum, vt poſsit fugere, non quidem in ſenſu compoſito, ſed in ſenſu diuiſo, id eſt, ſi catena maneat coniuncta cum homine, non poſſe fugere; ſi diuidatur ac ſeparetur ab homine, poſſe fugere. Eodem modo illi; ſi gratia maneat coniuncta cum voluntate, voluntatem non poſſe non conſentire: ſi autem ſeparetur à voluntate, poſſe non conſentire.

3 At ſic non tollitur difficultas, ſed augetur. Nam hoc nihil aliud eſt dicere, quam gratiam efficacem impedire vſum liberi arbitrii. Quando enim ponitur gratia efficax in voluntate, tunc voluntas non poteſt vti ſua libertate, ſed ad vnam partem determinata eſt. At hoc ipſum eſt, quod quæritur, an gratia efficax, ſi ponatur, impediat

 3.94
diat vſum liberi arbitrii? Nam certum eſt, ſi non ponatur, non impedire. Si ergo affirmas eiuſmodi gratiam, quandocunq; datur homini, impedire libertatem illius, iam non concilias libertatem cum gratia, ſed tollis & deſtruis per gratiam. Doces enim libertatem non conſiſtere cum gratia. Simile eſt de catena. Nam quandò ponitur in pedibus, tollit libertatem fugiendi. quando non ponitur; non tollit.

Itaq; hic modus conciliandi libertatem non valet, præſertim in exemplo allato de gratia prædeterminante, 4
Non nego tamen, alibi locum habere poſſe. Sed hæ duæ regulæ ſeruandæ ſunt. Prior eſt; Diſtinctio ſenſus compoſiti & diuiſi tunc locum habet in concilianda libertate actus, quando eſt neceſsitas comitans aut ſubſequens, quæ non impedit libertatem arbitrii. Poſterior; Tunc locum non habet, quando eſt neceſſitas antecedens, quæ impedit libertatem arbitrii. De vtraq; neceſſitate dictum eſt ſupra c.5.q.3.

5 Exemplum prioris regulæ. Si quæras, an neceſſe ſit Petrum peccare, ſi Deus ab æterno præſciuerit illum peccaturum? reſpondetur, neceſſe eſſe in ſenſu compoſito, non in ſenſu diuiſo, id eſt, ſi hæc duo inter ſe componantur, *Deus ab æterno præſciuit Petrum peccaturum*, &, *Petrus peccabit*, tunc neceſſe eſt Petrum peccare. Eſt enim neceſſaria hæc connexio ſeu compoſitio, *Deus præſciuit Petrum peccaturum: Ergo Petrus peccabit.* Et hæc vocatur neceſſitas in ſenſu compoſito, vel neceſſitas conſequentiæ, vel neceſſitas ex ſuppoſitione. Quæ tamen neceſſitas non lædit libertatem, vt loco citato explicatum eſt. Si autem iſta duo non componantur inter ſe, ſed diuiſim quæras, an neceſſe ſit Petrum peccare? reſpondendum eſt, non eſſe neceſſe, ſed contingens aut liberum.

6 Exemplum poſterioris. Si quæras, an neceſſe ſit beatos in cœlo amare Deum, ſi illum clarè & intuitiuè videant? Reſponderi quidem poteſt neceſſarium eſſe in ſenſu compoſito, non

in ſen-

in ſenſu diuiſo; ſed hæc reſponſio non ſaluabit libertatem arbitrii, de qua maximè nunc agimus. Nam illa neceſſitas non eſt comitans aut ſubſequens, ſed antecedens; ac proinde impedit libertatem arbitrii. Nam voluntas beatorum non eſt indifferens ad amandum Deum, poſita viſione beatifica, ſed eſt determinata, vt neceſſario amet Deum, & non poſſit non amare. Idem dicendum eſt de gratia efficaci, in eorum ſententia, qui putant eam ita prædeterminare voluntatem ad conſenſum, vt voluntas non poſsit non conſentire. Tunc enim rectè quidem dicetur, voluntatem neceſſario conſentire in ſenſu compoſito, ſed per illam reſponſionem non ſaluabitur libertas arbitrii. Eſt enim neceſsitas antecedens, non conſequens. Vide quæ loco citato dicta ſunt.

III. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij defendi poſsit per diſtinctionem neceſsitatis abſolutæ, & ex ſuppoſitione?

1 NOn agimus hic de neceſsitate, eſſendi ſed operandi. Et quęritur, an libertas operãdi, quæ eſt in voluntate, ſaluari poſsit per diſtinctionẽ neceſsitatis abſolutæ, & neceſsitatis ex ſuppoſitione? Aliqui affirmant, aſſerentes priorem quidem neceſsitatem repugnare libertati arbitrii, non tamen poſteriorem. Et hoc modo defendunt, Chriſtum fuiſſe liberum in obſeruatione præcepti diuini de acceptanda morte. Quamuis enim neceſſario impleuerit præceptum illud, quia cum eſſet impeccabilis ratione vnionis hypoſtaticæ, & viſionis beatificæ, non poterat illud non implere; non tamen

men aiunt fuiſſe neceſſitatem abſolu-
tam, ſed ex ſuppoſitione vnionis hypo-
ſtaticæ, & viſionis beatificæ, ac proin-
de libertatem illius non fuiſſe impedi-
tam.

Eodem modo defendunt, præſcien- 2
tiam Dei & prædeſtinationem nõ ob-
eſſe libertati, quia licet imponant ho-
mini aliquam neceſsitatem, non tamen
abſolutã, ſed ex ſuppoſitione. Nam po-
ſito, quod Deus præſciuerit Petrum
peccaturum, neceſſe fuit illum pecca-
re, non abſolutè, ſed ex ſuppoſitione
præſcientiæ, quæ falli non poteſt. Simi-
liter, poſito, quod Deus Petrum præ-
deſtinauerit ad vitam æternam, neceſ-
ſe fuit peruenire illum ad vitam æter-
nam, non abſolutè, ſed ex ſuppoſitio-
ne prædeſtinationis, quæ etiam falli
non poteſt. Et hanc neceſsitatem ex
ſuppoſitione; alii vocant neceſsitatem
in ſenſu compoſito, alii neceſsitatem
conſequẽtiæ, de qua ſupra dictum eſt.

Hæc doctrina partim vera, partim 3
falſa eſt. Vera, quatenus affirmat neceſ-
ſitatem abſolutam repugnare liberta-

ti. Falſa, quatenus id vniuersè negat de neceſſitate ex ſuppoſitione. Hæc enim neceſſitas aliquando eſt contraria libertati, aliquando non eſt. Tunc eſt contraria, quando oritur ex ſuppoſitione, quæ non pendet à libera noſtra voluntate. Tunc non eſt contraria, quando oritur ex ſuppoſitione, quæ pendet à libera noſtra voluntate.

Pro quo notandum eſt, ſuppoſitio-
4 nem, ex qua oritur neceſſitas operandi, dupliciter poſſe contingere. Primo, dependenter à libera noſtra voluntate: idq; vel directè, quo pacto efficax intentio finis ab ea dependet; quâ poſitâ, neceſſariò ſequitur electio mediorum: vel indirectè, quo pacto præſciẽtia Dei, quam habet de liberis noſtris actionibus futuris, ab ea dependet; quâ poſitâ, neceſſariò futuræ ſunt noſtræ actiones liberæ. Hæc tamẽ neceſſitas non impedit, ſed ſupponit libertatem arbitrii noſtri. Eſt enim neceſſitas conſequens, non antecedens: aut neceſſitas conſequentiæ, non conſequentis. Secundo, poteſt ſuppoſitio contingere independenter

denter à noſtra voluntate, cuiuſmodi eſt viſio beatifica, quâ poſitâ, neceſſariò ſequitur actus amoris erga Deum. Hæc neceſſitas impedit libertatē, quia eſt neceſſitas antecedens, non conſequens: aut neceſſitas conſequentis, & non tantum conſequētiæ. Talis etiam ſuppoſitio eſt gratia excitans in voluntatē, quia non pendet à libera noſtra voluntate, ſed præuenit illam, ideoque præueniens appellari ſolet: & poſita tali gratiâ, neceſſe eſt voluntatem affici ſeu moueri ad hoc vel illud deſiderandum aut fugiendum. Loquor autem de hac gratia præcisè, quatenus excitans eſt, & in ordine ad proximum ipſius effectum, qui eſt affectio voluntatis: non autem de ea, quatenus adiuuans eſt, & in ordine ad alterum effectum, qui eſt liber voluntatis conſenſus.

IV. QVÆ-

IV. QVÆSTIO.

An vſus liberi arbitrij defendi poßit per ſolam libertatem, quæ eſt in intenſione actus?

1 ALiqui diſtinguunt hæc duo in actu voluntatis. 1. Subſtantiam ſeu entitatem actus. 2. Intenſionem. Dicunt ergo vſum liberi arbitrii ſaluari poſſe, ſi voluntas ſit libera quoad intenſionem actus, etiamſi non ſit libera, ſed determinata quoad ſubſtantiam & entitatem actus. Et hoc modo Chriſtũ liberè acceptaſſe mortem, quia licet neceſſario id fecerit, quoad entitatem actus, tamẽ liberè feciſſe quoad intenſionem: Et hanc libertatem fuiſſe ſufficientem ad meritum.

2 Sed non rectè. Primò, quia illa duo non poſſunt reipſa inter ſe diſtingui in actu voluntatis. Nam ſicut in quantitate non diſtinguitur reipſa extenſio ab entitate; ita nec intenſio in qualitate vel

te vel actu. Et ratio eſt, quia extenſio & intenſio nihil aliud eſt, quam augmentum quantitatis & qualitatis: at augmentum quantitatis & qualitatis, eſt ipſa quantitas & qualitas; quatenus habet plus entitatis. Nam augmentum illud eſt eiuſdẽ rationis ac eſſentiæ cum entitate præexiſtente, cui adiungitur. 3

Secundo, quia nullus dari poteſt actus, qui ſit liber quoad intenſionem, & neceſſarius quoad entitatem. Nam quando aliqua potentia neceſſario agit, & ad certum actum determinata eſt, tunc agit toto conatu, quo poteſt; nec eſt in ipſius poteſtate, agere maiori vel minori intenſione. Hoc patet primo in beatis, qui non poſſunt actum viſionis aut amoris beatifici intendere & remittere, quando volunt; ſed ſemper in æquali intenſione perſeuerant. Secundo in nobis, quia quando habemus actus indeliberatos, præuenientes conſenſum voluntatis, non eſt in noſtra poteſtate, vt illi ipſi actus, quatenus neceſſarii ſunt quoad entitatem, ſint liberi quoad intenſionem.

2 Denique falſum eſt, Chriſtum meruiſſe per ſolam intenſionem actus, & non per ſubſtantiam ſeu entitatem, vt patet ex illo Philip. 2. 8. *Chriſtus factus eſt obediens vſque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod & Deus exaltauit illum.* Vbi manifeſtè ſignificat Apoſtolus, Chriſtum meruiſſe exaltationem, per actum obedientiæ; quod ſine dubio debet intelligi, non de ſola intenſione, ſed etiam de entitate & ſubſtantia illius actus.

Epilogus.

HÆc habui de libero arbitrio. Si nimis pauca, ſunt alii, qui fuſius tractarunt hoc argumentum. Ego breuiter & ſcholaſtico more, ea potiſſimum capita attigi, quæ in ſcholis diſputari ſolent. Abſtinui à prolixis Patrum, Cōciliorum, & aliorum authorum citationibus, ne Lectori moleſtus eſſem.

FINIS.